

MARCO ANTONIO RASSOLIN FONTANELLA

VESTÍGIOS DE ESPINOSA NA PRODUÇÃO LITERÁRIA DE GOETHE

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas para obtenção do título de Doutor em Teoria e História Literária.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann-Silva

Campinas 2008

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

F735v	<p>Fontanella, Marco Antonio Rassolin.</p> <p>Vestígios de Espinosa na produção literária de Goethe / Marco Antonio Rassolin Fontanella. -- Campinas, SP : [s.n.], 2008.</p> <p>Orientador : Márcio Orlando Seligmann Silva.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.</p> <p>1. Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832 - Crítica e interpretação. 2. Espinosa, Benedictus de, 1632-1677 - Crítica e interpretação. 3. Literatura alemã – História e crítica. I. Silva, Márcio Orlando Seligmann. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">tjj/iel</p>
-------	--

Título em inglês: Vestiges of Espinosa in the literary production of Goethe.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Goethe; German literature; Espinosa.

Área de concentração: História e Historiografia Literária.

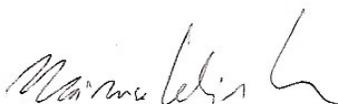
Titulação: Doutor em Teoria e História Literária.

Banca examinadora: Profa. Dr. Márcio Orlando Seligmann Silva (orientador), Prof. Dr. Mário Frungillo, Profa. Dra. Wilma Patrícia Maas, Prof. Dr. Paulo Soethe e Prof. Dr. Helmut Galle.

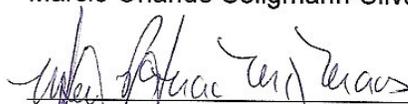
Data da defesa: 11/04/2008.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária.

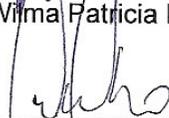
BANCA EXAMINADORA



Márcio Orlando Seligmann-Silva



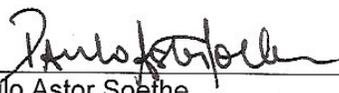
Wilma Patricia Marzari Dinardo Maas



Mário Luiz Frungillo



Helmut Paul Erich Galle



Paulo Astor Soethe

para Eva

A FAPESP (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo) financiou esta tese de doutorado através de uma bolsa de doutorado no país. A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação), por sua vez, colaborou mediante uma bolsa do Programa de Doutorado no Brasil com Estágio no Exterior (PDEE).

RESUMO

Este trabalho busca esclarecer como as leituras espinosanas de Goethe afetaram o cerne de sua produção literária, especialmente no que respeita a seu período clássico. Ele se inicia abordando a controvérsia sobre o espinosismo na segunda metade do século XVIII alemão, para paulatinamente atingir uma perspectiva apropriada a partir da qual se possam reavaliar certos pontos de vista normalmente aceitos sobre a relação entre Goethe e a filosofia de seu tempo. No século XIX e na primeira metade do XX não houve muitas dúvidas sobre o valor do corpus espinosano para Goethe, mas por décadas este assunto foi raramente contemplado com rigor. Assim, o presente trabalho toma como foco a afinidade entre ambos, desde a perspectiva da obra literária de Goethe.

Palavras-chave: Goethe; literatura alemã; Espinosa

ABSTRACT

This work seeks to explain how Goethe's readings on Spinoza affects the substance of his literary production, especially as it relates to the classical period. It begins with a reference to the controversy about the Spinozism held in the second half of the eighteenth century, in Germany, to achieve, step by step, a vision appropriate to the reevaluation of certain points of view normally accepted on the relationship between Goethe and philosophy of his time. During the nineteenth century and the first half of the twentieth century there were not many doubts about the value of the Spinoza's corpus to Goethe, but for decades it was hardly subject of close scrutiny. Hence this study focuses the affinity between both of them from the standpoint of Goethe's literary work.

Key-words: Goethe; German literature; Spinoza.

Sumário

CAPÍTULO I - PRELIMINARES	1
DA PARCIALIDADE DOS POLEMISTAS À VERA FILOSOFIA.....	1
A PRESENTE TESE.....	20
GOETHE E ESPINOSA HOJE	29
CAPÍTULO II - A FORTUNA ALEMÃ DE ESPINOSA, 1699-1789.....	35
DE “ATEU PRÁTICO” A “ATEU ESPECULATIVO”	37
A POLÊMICA DO PANTEÍSMO, VISÃO EM RESUMO	55
EFEITOS DA POLÊMICA NAS RELAÇÕES PESSOAIS DE GOETHE	60
CONVERSAS SOBRE DEUS	69
CAPÍTULO III – A RESIGNAÇÃO SEGUNDO POESIA E VERDADE E O CICLO DE WILHELM MEISTER	78
CAPÍTULO IV - ASCESE, GRAÇA DIVINA E REFORMA DO ENTENDIMENTO.....	112
CAPÍTULO V - VESTÍGIOS DE ESPINOSA NA OBRA LITERÁRIA DE GOETHE	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

Capítulo I

Preliminares

Da parcialidade dos polemistas à vera filosofia

Em um passo de **Poesia e verdade**, Goethe narra o encontro com Espinosa como a vitória sobre paixões que mesmo toda sua experiência de mundo jamais sossegara. Descobriu-se ligado a ele por uma afinidade eletiva necessária, *notwendige Wahlverwandschaft*. Esta passagem, reflexão intercalada ao relato, sobreveio durante uma viagem. Antecede-lhe um encontro infeliz com o excessivamente pio Lavater e o provocador Basedow, frente a quem Goethe defendera já o dogma da Trindade. Cansado de polêmicas, ele permite-se um excursão sobre Espinosa. Logo após vem a descrição da união efêmera de outro par de contrastes, o protagonista e Friedrich Jacobi, reunidos pela sede de conhecimento e de amor intelectual, vagando pelas margens de um Reno enluzado. Alguns dias depois, Goethe voltou ao convívio de ainda outro belo par de constrastes, o qual jamais experimentou momentos de muita harmonia, os mesmos Basedow e Lavater, e seguiu jornada¹:

¹ GOETHE, 1998, vol. X, pp. 34-35; GOETHE, 1986, p. 470: “Por sorte, eu já me havia formado ou pelo menos exercitado nesses estudos, e acolhera em mim a personalidade e a doutrina de um homem extraordinário – é verdade que de maneira incompleta e como que às furtadelas, mas ainda assim já lhe sentia os notáveis efeitos. Esse espírito, que exercia sobre mim uma ação tão decidida e que teria tão grande influência sobre a minha maneira de pensar, era Spinoza. Com efeito, após ter procurado em vão no mundo inteiro um meio de cultura para a

Glücklicherweise hatte ich mich auch schon von dieser Seite, wo nicht gebildet, doch bearbeitet und in mich das Dasein und die Denkweise eines außerordentlichen Mannes aufgenommen, zwar nur unvollständig und wie auf den Raub, aber ich empfand davon doch schon bedeutende Wirkungen. Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die »Ethik« dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben, genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun. Was mich aber besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: »Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe«, mit allen den Vordersätzen, worauf es ruht, mit allen den Folgen, die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes

minha estranha natureza, acabei por deparar-me com a sua **Ética**. Não sabia avaliar o que pude tirar desse livro ou pôr nele de meu: mas ali encontrei o apaziguamento de minhas paixões; parecia abrir-se aos meus olhos uma grande e livre perspectiva sobre o mundo sensível e o mundo moral. O que mais me prendia a Spinoza, contudo, era o desinteresse sem limites que resplandecia em cada um dos seus pensamentos. Esta palavra admirável; 'Quem ama a Deus com um amor perfeito não deve exigir que Deus o ame por sua vez', com todas as premissas sobre as quais repousa, com todas as conseqüências que traz consigo, cumulava-me as medidas. Ser desinteressado em tudo, e mais ainda no amor e na amizade, era o meu desejo supremo, a minha divisa, a minha prática, de sorte que esta intrépida palavra que se segue, 'Que te importa, se eu te amo?' foi o verdadeiro grito do meu coração. De resto, tampouco se pode desconhecer aqui que, propriamente falando, as mais íntimas uniões resultam dos contrastes. A calma de Spinoza, que tudo aplacava, formava contraste com o meu ímpeto, que tudo punha em movimento; seu método matemático era o oposto do meu caráter e da minha exposição poética, e precisamente esse método regular, considerado impróprio nos assuntos morais, fazia de mim o seu apaixonado discípulo, o seu mais ardente admirador. O espírito e o coração, a inteligência e o sentimento, buscaram-se com uma afinidade necessária pela qual se realizou a união dos seres mais diferentes". Na presente tese as traduções preexistentes são reproduzidas sem alteração em quase todos os casos. Somente há alterações em uns poucos casos, sempre esclarecidas em rodapé. Neste caso é preciso sublinhar que onde se lê "o desinteresse sem limites que resplandecia em cada um dos seus pensamentos", seria mais exato ler "em cada uma de suas proposições", e onde consta o termo original "*Wahlverwandschaft*", vale manter a tradução mais usual, "afinidade eletiva", bem mais que suprimir sem explicação o adjetivo.

freche spätere Wort: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?« mir recht aus dem Herzen gesprochen ist. Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer. Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande.

Foi sob esta circunstância que despontou a expressão “afinidade eletiva necessária”. Mas como pode algo que dependa de eleição, e portanto do arbítrio de algum sujeito de vontade, ser ao mesmo tempo necessário? Não é inconsistente? Não, se tomada a distinção entre arbítrio e liberdade ao vocabulário do próprio Espinosa. Goethe sustentou esta relação desde um ângulo, portanto, ele próprio espinosano. E assim compreende-se a forma apropriada de abordar a relação do poeta e do filósofo: há uma necessidade sem concessão pensável a interligar a produção de ambos, a qual não se faz contramoldando o filosofar de um na arte do outro – as distâncias entre os autores evidenciam-se por si mesmas – mas revela-se determinante na produção literária de Goethe. A afinidade de ambos não é fortuita, mas necessária, não há entre eles uma relação servil, mas livre, há uma escolha nada arbitrária. No aprofundamento desta perspectiva reside o objetivo da presente tese.

Goethe não poupa a Espinosa os mais generosos elogios, testemunha adesão a sua filosofia e admiração por sua personalidade. Seria de esperar que abundassem os estudos sobre as relações entre o filósofo e o poeta, que já não restasse qualquer lacuna nesta região da filologia goetheana. Um dogma de trabalhosa superação, contudo, persiste e inibe tentativas de alcançar clareza no assunto. Razões de diversas ordens convergiram para consolidar a opinião de Wilhelm Dilthey segundo a qual mais valeria abandonar

os estudos espinosanos sobre o poeta maior da Alemanha para dedicar-se a investigações sobre influências filosóficas propriamente germânicas sobre seu gênio ou, quando muito, sobre alguns nomes indiscutíveis da Antigüidade e do passado recente da Europa Ocidental, celebridades em especial francesas e britânicas. No decorrer da história, tal perspectiva encontrou muitas ocasiões de nacionalismo literário que a consolidaram.

Surpreende a quem, leitor de Goethe, consultar os estudos da segunda metade do século XX sobre a relação do poeta com temas filosóficos, serem tão escassas as menções a Espinosa. Pouco efeito exerceram nas considerações dos germanistas e filósofos desta época as reminiscências espinosanas de **Poesia e verdade**, a correspondência com Jacobi, Charlotte von Stein ou Herder, as evidências presentes no fragmento sobre a figura do Judeu errante ou o **Estudo sobre Espinosa**, entre outros tantos documentos afins. Tais reminiscências não são, de modo algum, ignoradas, mas consideradas de difícil exploração, como se apontassem para algum imponderável. O mais surpreendente, porém, é perceber como os resultados de investigações anteriores aos tempos de Dilthey e B. Suphan deixaram de ser levados em conta até, a partir aproximadamente da década de 70 do século passado, sofrerem reavaliações mais justas e voltarem a ser consultadas.

Qual, afinal, a postura de Goethe diante da filosofia em geral e especialmente daquela praticada por seus contemporâneos? Várias vezes a repulsa de Goethe à filosofia advém de certa impressão de unilateralidade. Conforme bem atesta a **Doutrina das cores**, seu autor tem predileção pela poesia sobre a filosofia entre outras razões devido àquela prestar-se a mais nuances de expressão, em seu juízo. Não por razões de ordem essencial, mas histórica, muitas escolas de filosofia empregaram metáforas espirituais para objetos corpóreos e vice-versa, produzindo assim lamentáveis enganos e, pior, dividindo ainda mais o que deveriam esforçar-se em reunir – assim lhe pareceu, ao artista, que se entendia a si mesmo como possuindo índole de conciliador.

Carta sua a Jacobi, de 23 de novembro de 1801, expressa as duas impressões que se nele se alternam ao defrontar-se com a filosofia. Quando a atitude filosófica consiste em separar e analisar, ele não a preza, em absoluto: sente-se prejudicado; por outro lado, ao unificar, ou ainda mais, ampliar nossa sensação de unidade com a natureza, provocando assim uma intuição tranqüila e segura de tal união e de sua dinâmica característica, da alternância de suas fases, então e somente então a atividade filosófica é-lhe bem-vinda – e ele próprio põe-se a filosofar.

Esta colocação poderia parecer dirigida especificamente à unilateralidade específica do vício disputante de Jacobi. Note-se, porém, que, reagindo negativamente ao ensaio de Schiller sobre a graça e a dignidade, Goethe agiu conforme idêntica inclinação. Desgostava-lhe sobretudo a unilateralidade no trato com a natureza; não rejeitava a aplicação da filosofia kantiana à arte tal como o amigo a empreendia, mas julgava que ele e Kant descuidavam demasiado de uma das faces da natureza em proveito unilateral do arbítrio humano – ou da liberdade humana, como Schiller e Kant seguramente diriam. A face bondosa da natureza seria, para ele, negligenciada pelo adepto de Kant em proveito exclusivo de seu aspecto impiedoso. Por muito tempo a contranaturalidade de Schiller manteve Goethe reticente frente à possibilidade de uma real parceria.

Por outro lado, tampouco Schiller pretendeu realmente convencer o amigo, a crer no que este confiou a Eckermann em 1827: “*Schiller pflegte mir immer das Studium der Kant'schen Philosophie zu widerrathen. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studirt und zwar nicht ohne Gewinn.*”² Sabe-se muito bem como Schiller sentiu prazer em dizer a Goethe que ele próprio seria um

² “Schiller teve o cuidado de sempre desaconselhar-me o estudo da filosofia kantiana. Frequentemente dizia que Kant nada teria a me oferecer. Ele mesmo, pelo contrário, estudava-o com zelo, e eu também, não sem ganho”. GOETHE, 2004, p. 30.671.

kantiano, ao passo que o amigo não passaria de um espinosano, um desatualizado, por suas tolas idéias a respeito, ainda e novamente, da natureza.

Filósofos polemizam com gosto, a diatribe logo predispõe à unilateralidade; daí a desconformidade de Goethe com o afã que rege a atividade filosófica e sua preferência pela expressão poética. Certo espírito de contradição possuirá a alma de quem sucumba à paixão da disputa.

Sócrates, disputante por excelência, foi alvo de uma das **Xênias**³: “*Dich erklärte der Pythia Mund für den weisesten Griechen. Wohl! Der Weiseste mag oft der Beschwerlichste sein*”. “Declarou-te a boca da pítia o mais sábio dos gregos. Claro! O mais sábio costuma ser muitas vezes o mais inoportuno!”. Caso se considere justo delinear a imagem da filosofia à semelhança da figura de seu patrono, aí se dispõe de um bom exemplo da atitude goetheana: sobretudo distanciada, neste caso sob a chave do humor⁴. Sob mesma chave e ainda nas **Xênias**, pensadores de outro modo raramente ou mesmo jamais mencionados no corpo goetheano, como Hume, Descartes ou Berkeley, recebem seu quinhão, bem como um contemporâneo como Fichte⁵. Kant e Espinosa não ficam de fora.

Sem ambigüidade, a exata leveza de colocações como estas serve muito melhor ao fim de compreender o lugar da filosofia e de sua história na opinião de Goethe que certas proposições suas, as quais, carregadas de sentidos difíceis de desvendar em uma leitura pouco informada – pela especificidade das circunstâncias em que foram pronunciadas – costumam ser recorrentes: “jamais pensei sobre o pensar”, “não tenho órgão para a filosofia” e

³ GOETHE, 1998, vol. I, p. 230. *Vide* ainda a nota 127.

⁴ Jovem, Goethe alinhavou a intenção de redigir um drama com a figura de Sócrates ao centro. Não levou o projeto a cabo.

⁵ Fichteanos são reputados demasiado especulativos em carta de 28 de março de 1797 a Ludwig Knebel. Esta indicação é mais significativa do que pareceria à primeira vista: pois pode-se justamente buscar o denominador comum de boa parte dos leitores mais célebres de Kant com quem Goethe manteve contato num impetuoso anseio especulativo.

tantas outras, que já recendem a clichês comparáveis a outras tantas sentenças suas, as quais especialmente a segunda metade do século XIX quis transformar em uma espécie de saber gnômico. Ou a outros tantos clichês que devem ser considerados por igualmente ofuscar o sentido original de certas passagens suas, mas que provém de outros escritores, como é o caso da expressão de Hegel segundo a qual a dialética seria “o espírito de contradição organizado”, que no século XX, graças à repetição exaustiva, transtornou a perspectiva real da ação de Mefistófeles.

Outro argumento que pesa bem mais que as habituais citações provém propriamente da discussão com Jacobi sobre a fé e o conhecimento em geral e sobre o espinosismo em particular: os termos em que Goethe defende Espinosa provém da mais filosófica tradição – Jacobi é acusado de ser um sofista e mesmo um relativista, a quem interessaria substituir o uso da razão no conhecimento do mundo pela mera fé. Se Jacobi sentia necessidade de uma filosofia melhor que a de Espinosa, Goethe a elegia precisamente como a vera filosofia, mais aguda e conscientemente movido do espírito que moveu Espinosa que o interlocutor, hábil homem de academia. Onde mais decisivo argumento?

Muitos dos problemas das leituras kantianas de Goethe advêm do entusiasmo partidário dos comentadores, capazes de identificar a doutrina nos menores detalhes: exemplo recente é o artigo de Didier Hurson (1999) que, baseado em Cassirer, atina com “alusões audíveis” a Kant nas declarações mais neutras do poeta – alucinações auditivas, não há designação mais adequada para boa parte dos argumentos de Hurson.

Já no prefácio de MOLNÁR (1994, p. 10), da autoria de Werner Keller, é preciso ler que a afirmação de Goethe em **Winckelmann** segundo a qual “não se passa impune ao largo do movimento filosófico iniciado por Kant”

expressaria um elogio ao irresistível revolucionário⁶. Difícil supor mera ingenuidade aí, onde afinal o poeta clássico tencionara justamente sancionar não só a superioridade de Winckelmann sobre Kant, mas, e sobretudo, do ofício daquele sobre a tarefa que este propôs ao pensamento acadêmico dali por diante. A passagem é inequívoca, porém não só Keller, inspirado talvez em Vorländer⁷, como vários outros, antes e depois, subestimaram grosseiramente os leitores de Goethe em citações assim.

Winckelmann data de 1805, o romantismo dá sinais de vitalidade e Goethe sente necessário voltar-se à consideração de grandes nomes e obras de arte que lhe foram importantes e já não interessam tanto a um novo tempo, quando a popularidade de Kant já não se deixa questionar. Não compreender a apologia a Winckelmann neste momento como uma primeira reação ao avanço dos românticos sobre a cena cultural é impensável. Goethe jamais poderia estar, logo ali, comemorando a filosofia transcendental às custas de seu próprio conceito de arte e civilização.

Tamanha fatura de remissões e conjecturas duvidosas torna um desafio realmente grande, para o comentador atual, traçar os limites reais da presença kantiana em Goethe. Eis aí uma vantagem prática de quem se dedica a relacionar as convergências entre o poeta e outros pensadores e correntes de pensamento⁸.

⁶ Vide nota 150.

⁷ Pois ao abordar 1805, ano da morte de Friedrich Schiller, Vorländer (1923) parece capaz de ver a continuidade artística da filosofia kantiana apenas no dramaturgo, como se não fosse igualmente certo reconhecê-la também em correntes estéticas que não compartilharam a proposta artística schilleriana.

⁸ Afora o caso dos abusos cometidos em nome de Kant, seria justo supor que o filósofo que mais costuma sofrer aproximações apressadas com o de Goethe seja Plotino. Verificada, esta hipótese, demonstraria como mesmo o trabalho de Cassirer sobre Goethe e Platão, que afastou várias falsas convergências, não serviu ao poeta para pôr-lhe a salvo de acusações de teosofia neoplatônica, à qual aderira de modo muito pouco efetivo. É preciso prudência para não confundir o mero uso estético de temas religiosos e alquímicos em Goethe com suas crenças pessoais, nas ocasiões em que elas de fato se deixam atestar.

Ademais MOLNÁR (1994), a despeito talvez de suas sérias intenções, acaba por documentar muito cuidadosamente como as leituras por Goethe da **Crítica da razão pura** e da **Crítica do juízo** se deram segundo um método muito pouco recomendável de ordenar a abordagem da empresa crítica. Cumpriu seu trabalho como filólogo e acabou por ensinar muito sobre quem foi Goethe, mas não satisfaz aos que apenas dirigem-se ao artista em busca de ilustrações para a obra do filósofo. A aplicação de Goethe sobre Kant documenta-se como jamais antes, mas não cede a assimilações imediatas. O desejo que Géza von Molnár compartilha com Gadamer, fazer soar em unísono as vozes dos dois grandes alemães, não tem como se cumprir.

Seguramente não deixa de ser interessante perguntar-se pelas razões que fazem tanto filósofos quanto historiadores da literatura atuais abordarem a relação de Goethe com Espinosa com receio e no entanto aceitarem como evidente em si mesmo os mais íntimos nexos espirituais entre o poeta, Kant e os idealistas alemães⁹. A resposta não se encontra em qualquer espécie de casualidade ou nalgum interesse recente dos pesquisadores, mas de um fenômeno bastante complexo que remonta ao século XIX alemão e de sua vontade de superar o “século XVIII”, isto é, neste caso, o Iluminismo. Em Nietzsche ela encontra um representante particularmente eloqüente.

Ele, a quem cada vez mais freqüentemente julga-se como um admirador da figura do “ateu virtuoso” de Amsterdã, afirma em seu espólio que a proximidade entre Hegel e Goethe se deixa entrever naquilo que este afirma de Espinosa. De acordo com Nietzsche, a disposição por divinizar o todo, por nele buscar sua paz e felicidade, resultaria em um fatalismo alegre e confiante, que tende a tudo dissolver no todo – o que seria sumamente revoltante, sustenta, e constituiria o solo comum a Hegel, Espinosa e Goethe. Caso se considere o impacto do clamor de Nietzsche, percebe-se como esta passagem

⁹ Seria difícil fornecer exemplo mais forte que a história da discussão sobre a autoria do **Studie nach Spinoza**, da qual algo se relata na última parte desta tese.

fez fortuna. Caso se considere também a razão deste impacto – sua afinidade com muitos aspectos da paisagem intelectual da segunda metade do século XX ocidental, ainda ela interessada em superar certas conseqüências do Iluminismo – deduz-se de pronto como as passagens espinosanas de Goethe terão atingido pouco a sensibilidade daquele e mesmo de nosso tempo, de modernos como de pós-modernos.

Do que se escreveu sobre Hegel e Goethe, de fato, boa parte não acerta o alvo. A **Fenomenologia do espírito** foi redigida com um olho nesta tragédia¹⁰ – quem antipatize com Hegel facilmente argumentará que o exemplar que ele presenteara, com dedicatória, ao poeta de Weimar, jamais fora sequer folheado. Mas é de questão mais sutil que se trata. Ambos somente desenvolveram uma relação propriamente pessoal muito tarde na vida. Antes disso, a relação foi unilateral, uma admiração que Hegel, desde longe, dedicou ao poeta. Talvez, se o escritor não houvesse discordado tão seriamente do lugar que o filósofo concedeu ao cristianismo e à religião em geral em seu sistema, ocorresse uma maior aproximação – mas trata-se de uma hipótese de impossível verificação¹¹.

Tema de notável ressonância filosófica, muito especialmente espinosana, o da experiência da eternidade no momento, surge na carta de adeus de Goethe a seu amigo Zelter, de 11 de março de 1832, no contexto de uma observação sobre o ofício deste – a música – e em ligação a uma menção muito breve, mas decisiva, em que ele se coloca ao lado de Hegel e em paz com seu passado – Hegel morrera havia poucos meses, enquanto a Goethe a proximidade do próprio fim se anunciava claramente.

¹⁰ Um breve trecho chega a ser citado, mas bastante alterado, sem qualquer consideração filológica.

¹¹ No início de 1829 Goethe confiou a Eckermann palavras severas a respeito. Também se pode colher alguns testemunhos, aqui e ali, da visão de Goethe sobre a atitude de Hegel frente à religião, como aliás se indica à nota 55, mas não é o suficiente para uma conclusão fiável.

Certa reserva é aconselhável igualmente diante da propensão a decifrar o comportamento de Goethe frente a Kant; sabe-se bem como aquele foi reticente na maior parte de seus pronunciamentos sobre este e pouco simpático a kantianos em geral. Há distâncias políticas e intelectuais entre o poeta e o filósofo que convém preservar. Se o vínculo entre eles é desde logo profundo, como ninguém jamais negaria, contudo não é recomendável julgá-lo pelas aparências, isto é, sem um decidido excursão à política científica que cercava a recepção da própria morfologia – o que muitas vezes falta em estudos voltados exclusivamente para o texto científico propriamente dito.

Kant e Goethe não só jamais vieram a conhecer-se pessoalmente, como este chegou a expressar dor pelo encontro jamais haver ocorrido. As reações emocionais de Goethe diante das figuras de Kant e Espinosa exigem ser levadas em conta, por mais delicado que seja o tema, ao comparar-se as relações que ele manteve com cada qual, com o prussiano vivo, cada vez mais influente, e com o holandês *outsider*, falecido há mais de um século, cuja memória permaneceu enredada no paradoxo entre a virtude na condução da vida pessoal e a filosofia que, de escandalosamente atéia até o triunfo da “revolução copernicana”, veio a ser vista em sua decorrência como meramente antiquária, dogmática. São muitas as investigações germanísticas que em algum momento deixam escapar esse dado. Não há como fazer completa justiça a essa discrepância de perspectiva, contudo é preciso ao menos estar-lhe atento, especialmente nos momentos de conflito com Schiller, na correspondência pessoal e nas recordações da velhice junto a Eckermann e outros.

Muito naturalmente, estudiosos predispostos a focar a era de Goethe como um tempo de convergência entre seus representantes alemães mais célebres enfrentam a tentação de buscar mais analogias entre eles do que realmente se deveria supor. Parece muito natural que aos nomes “grandiosos” do pensamento alemão do tempo da Revolução Francesa correspondessem “grandiosas” afinidades – mas desde que não se observe a questão de perto,

quando saltam aos olhos as distinções irremediáveis. Nesse espírito, é freqüente que muitas e muito inúteis ilusões desponham do anseio de entusiastas do idealismo alemão em encontrar convergências decisivas entre a morfologia goetheana e a filosofia kantiana, ou outra qualquer a que se presume representar a índole da época, conceito caro a uma hermenêutica como aquela que preferiu negligenciar os estudos espinosanos como um instante menor na grande história de um “panteísmo” precariamente definido.

O capítulo alemão do espinosismo setecentista é um tecido de várias controvérsias cegas, política e teologicamente interessadas, e uns poucos acontecimentos felizes, incapaz ele próprio de as pôr a claro; capaz, portanto, de conduzir a tantos equívocos quanto a impressão de unidade profunda que a filosofia crítica de certo modo logrou dar a seu entorno, aos olhos da contemporaneidade.

Não é fácil combater preconceitos seculares, remontantes à própria época do encontro de Schiller com Goethe e os inícios do idealismo. O **Tratado teológico-político** teria ficado para trás, nas rivalidades entre denominações cristãs no distante início do século, anteriores ao tempo de Frederico II, a **Ética** seria uma fonte maravilhosa de inspirações e devaneios orientais, mas não de pensamento em sentido forte; ao passo que a filosofia transcendental forneceria argumentos revolucionários e sólidos, seguros, para uma filosofia alemã, um pensamento novo. Esta não só foi a opinião de muitos seguidores oitocentistas de Hegel: silenciosamente, mesmo hoje ela determina a conduta de muitos historiadores do século XVIII. Em suma: Kant e Espinosa competem, constantemente, mas jamais exatamente no mesmo plano¹².

Estabelecido que não se trata de simplesmente decidir-se por um partido supostamente kantiano ou espinosano e que, precisamente pelas

¹² E colaboram lá onde menos se esperaria, caso se partisse de um ângulo escolar: veja-se o exemplo da carta de 29 de janeiro de 1830, a Zelter: o “ódio” sentido pelo poeta às “absurdas causas finais” é tributado por ele próprio a ambos. Várias vezes, na fortuna crítica de Goethe, esta dupla atribuição deixa de ser registrada, em favor de apenas um dos dois.

mesmas razões, tampouco por um partido pós-kantiano qualquer, já se pode passar adiante. De onde proviria a admiração de um poeta de ocasião, autor da **Doutrina das cores**, pela contemplação *sub specie aeternitatis*?

Demonstrações ao modo dos geômetras em assuntos de filosofia parecem inadequadas a um temperamento zeloso da empiria como o de Goethe, assim argumenta-se muito freqüentemente, ainda hoje. Essa opinião é simplesmente apressada e ignora o emprego específico dos **Elementos** de Euclides na **Ética**. Não é preciso ser um partidário de qualquer espinosismo para ler Espinosa com inteligência do conteúdo, muito menos buscar empregar o método geométrico lá onde não houver como nem porquê. Ainda mais apressado é supor que, conforme preconceito bastante difundido, temperamentos artísticos sentiriam repulsa por pensamentos ordenados conforme a razão matemática. Pelo contrário. Não causaram medo algum, por exemplo, a uma mentalidade tão artística quanto a de um Heine – seduziram-na: *Die mathematische Form gibt dem Spinoza ein herbes Äußere. Aber dieses ist wie die herbe Schale der Mandel; der Kern ist um so erfreulicher. Bei der Lektüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der großen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe*¹³. Por que semelhante prazer no paciente ponderar das razões da **Ética** não poderia afetar Goethe? A “casca amarga” de Espinosa corresponde tanto ao estilo de sua escrita como a seu modo de vida. Noutro sentido, pode apontar as dificuldades bastante reais em lê-lo e discuti-lo numa época em que a polêmica a seu respeito facilmente destruía reputações. Aprender a vívida, tranqüila grandiosidade da natureza, se foi um efeito da **Ética** sobre Heinrich Heine, quanto mais não o foi para Goethe, leitor de Winckelmann.

¹³ HEINE, 2001, p. 3.392. HEINE, 1991, p. 60: “A forma matemática dá a Espinosa um exterior amargo. Mas este é como a casca amarga da amêndoa: o miolo se torna, por isso, tanto mais saboroso. Durante a leitura de Espinosa assalta-nos um sentimento tal como à visão da grande natureza em seu vicejante repouso”.

Ainda contra o método geométrico invoca-se ingenuamente a célebre dificuldade de Goethe com a matemática, sem tomar em consideração a admiração que de fato nutria por ela, como fica patente, por exemplo, em **Máximas e reflexões**. É fácil constatar como suas palavras são ásperas frente a pretensões de matematização do que resista ao âmbito do quantificável – vista mais de perto, porém, a prática científica de Goethe não renega pura e simplesmente o valor da matemática para a investigação da natureza, apenas não a prioriza; o que renega, de fato, são determinadas ambições matematizantes patentes, por exemplo, na história natural de alguém como Cuvier – ao menos desde sua perspectiva como admirador de Saint-Hilaire – cioso de assenhorear-se de todo o campo da ciência dos seres vivos mediante a estereometria. De fato, a rebeldia de Goethe contra a matemática, onde há, é uma expressão mais ou menos clara de sua aversão a procedimentos de Newton e seus partidários.

Em diálogo de 1815 com Boisserée, nota ele¹⁴:

'Ich führe,' sagte Goethe weiter, 'die Ethik von Spinoza immer bei mir; er hat die Mathematik in die Ethik gebracht, so ich in die Farbenlehre, das heißt: da steht nichts im Hintersatz, was nicht im Vordersatz schon begründet ist'.

Esta colocação desponta de uma conversa totalmente outra, na qual o velho poeta alega identificar em jovens rivais literários o vício da inveja (*Neid*), e para isso aduz-lhe a definição espinosana, referindo-se possivelmente à vigésima terceira definição das afecções do terceiro livro, na qual se a define (à inveja, *invidia*) como gáudio (*gaudius*) provocado pelo mal de outrem e como tristeza com seu bem, para logo reatar o fio da conversa sobre suas leituras

¹⁴ “Carrego sempre comigo a **Ética** de Espinosa; ele introduziu a matemática na ética como eu na teoria das cores, isto é: nada consta numa dada proposição que não esteja já fundamentado pela anterior”. GOETHE, 2004, p. 29.288.

atuais, a aplicação a Hafiz e ao orientalismo, enfim relatando a intensa dedicação a Espinosa.

Pouco depois retorna à matemática, após relatar muito sumariamente seu avanço nos trabalhos de **Fausto**¹⁵: *“Es war dann die Rede von den vielen Irrthümern in der Welt - und wieder von den glücklichen Blicken in der Wissenschaft - er sei überzeugt, es lasse sich Alles auf feste Principien bringen, wie die Mathematik”*.

Nenhum leitor de Winckelmann desconhece a regra áurea, imputar horror à matemática a um admirador de Palladio é um contra-senso. Assim, o método geométrico da **Ética** não é um obstáculo, pelo contrário¹⁶. O método de Espinosa para abordar Deus, o homem e a felicidade humana não poderia ser o mesmo de Goethe para deduzir o osso intermaxilar ou especular sobre a origem das montanhas e mares.

A ignorância dos elementos da doutrina espinosana sobre os afetos é outra das causas que, ao lado da suposta incapacidade de Goethe em pensar matematicamente, afasta muitos investigadores da consideração dos efeitos das leituras da **Ética**, a qual usualmente ainda se supõe, antes de conhecê-la, intelectualista frente à questão da afetividade humana, o que é fundamentalmente equivocado. A raiz do conhecimento intelectual e dos afetos é o desejo e é por esta comunidade que a razão pode de algum modo interagir com eles – mas a verdade, o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, não interage com as paixões senão expressando-se ele próprio como afeto. É pois de um desejo, do desejo racional, que de fato se trata. Trata-se de desenvolver a potência da razão com o auxílio das paixões alegres, tornar-se

¹⁵ “Falou-se então dos muitos equívocos no mundo – e novamente das visões felizes na ciência –; ele está convicto de que tudo se deixe reduzir a princípios constantes, como na matemática”. GOETHE, 2004, p. 29.287. Quem relata a conversa é Boisserée.

¹⁶ GOETHE, 2004, p. 29.289. Quando, em **Poesia e verdade**, Goethe afirma seu contraste com Espinosa e aborda a matemática (*vide* nota 1), vê-se como não combate o pensamento matemático, mas sim considera seu lugar.

predominantemente ativo. O quinto livro da **Ética** lista os remédios com que a atividade deve ser estimulada, indicando o que é verdadeiramente útil para tornar o homem independente da fortuna e conduzir ao amor intelectual de Deus. O pleno domínio das paixões não é plausível, assim como não se concebe a autoconservação sem um fim, nenhum esforço pode dar conta deste objetivo. Sempre há um limite para a atividade, pois o homem é finito e a tudo quanto é finito opõe-se-lhe algo de superior, que lhe limite.

Junte-se a isto o que outrora Herder, em diferentes alturas de **Gott**, afirmou sobre Espinosa – a saber, que sua doutrina jamais se prestaria a servir de dogma para a instituição de qualquer seita, e sobre Lessing – que muito evidentemente serve também a Goethe – que a independência de seu temperamento o imuniza contra qualquer epigonismo. Com a ressalva, claro está, da distinção entre os temperamentos de Goethe, que sempre se quis como mediador, e Lessing, constantemente designado, por aquele inclusive e com muito gosto, como um espírito polêmico. A Eckermann, em 1827, ele afirmou¹⁷: *“Lessing hält sich, seiner polemischen Natur nach, am liebsten in der Region der Widersprüche und Zweifel auf”*. Parece um mero lugar-comum, vários outros escritores, católicos e protestantes, disseram o mesmo; mas é bom refletir como Goethe se via como muito diferente de Lessing sob esse aspecto, para assim, facilmente, antever a distância que o significado e o uso do pensamento espinosano tiveram para ambos.

Mesmo que mais tarde Heine haja falado no espinosismo como “religião secreta da Alemanha”, não é de um movimento organizado que se trata. Ele teve mais em mente expressar uma convicção “secreta” que uma “religião”, o mesmo valendo para outro exemplo que pode dar a ilusão de popularidade de Espinosa, a saber, que alguns filósofos pós-kantianos tenham se acusado mutuamente de “recaídas no espinosismo”: isto não autoriza

¹⁷ GOETHE, 2004, p. 30.669. “Lessing mantém-se, conforme sua natureza polêmica, na região das contradições e dúvidas”.

ninguém a imaginar os idealistas alemães ou Schopenhauer partindo da *causa sui* para nela recair, mas sim decaindo a um estágio historicamente superado, longínquo, da filosofia. Pois é mesmo preciso dar razão a Herder: o termo “espinosismo” varia seus matizes para conformar-se a convicções muito diversas. Isto vale para a geração de Lessing e a sua própria, para a geração dos idealistas alemães, para os primeiros românticos ou para Heine, Feuerbach, Marx e seus contemporâneos.

Mesmo com alguns bons trabalhos disponíveis, há, portanto, muitos preconceitos a vencer para quem queira entender o que foi o espinosismo alemão. A imagem panteísta de Espinosa foi em parte considerável elaborada pelo Setecentos alemão, em resposta a questões da época, e sua pregnância histórica é tal que o intérprete do tema precisa tomar certa distância de algumas das imagens atuais do autor, ainda tão devedoras daquele período. A interpretação, portanto, precisa dispor de duas vias: não só entender como o *corpus* espinosano afetou sua posteridade, como igualmente como ela o afetou, condicionando a análise, restringindo e conformando a amplitude das leituras do presente.

Carsten Schapkow (2001) demonstra como um filósofo tido por particularmente avesso às vaidades do mundo, um caráter ascético e portanto à primeira vista alheio ao vão mundo da arte, serviu como modelo a biógrafos de distintas orientações e a artistas que, baseados quer na própria obra de Espinosa, quer em seus biógrafos e em sua fama, multiplicaram sua imagem de modo a marcar indelevelmente sua fortuna em campos alheios à arte. Se alguém nos dias atuais espanta-se ao ver o “ateu virtuoso” tornado autor de sucesso após sua divulgação por autores populares como Antonio Negri e Gilles Deleuze, basta sugerir-lhe conhecer a longa história das representações

de Espinosa e do espinosismo na arte¹⁸. Da recepção de Espinosa na obra de Mendelssohn, afirma Alexander Altmann:

The melodramatic manner in which Mendelssohn describes Spinoza's fate reflects the categories of the Greek tragedy. Spinoza is clearly viewed as the hero of a Trauerspiel. Moreover, he is portrayed in almost Christ-like fashion as a mediator who is sacrificed, or rather who sacrifices himself. He 'falls' into the 'tremendous abyss' between Cartesian and Leibnizian philosophy, yet there is only a 'small step' from him to the truth.

Para que sejam fornecidos exemplos tratados com demora nesta tese (em sua segunda parte), considere-se como tanto Jacobi quanto Herder não foram cegos à sagaz atitude de, ao invés de trabalhosamente discutir a **Ética** em longos tratados, os quais dificilmente encontrariam público – para além da dificuldade da empreitada – preferiram redigir diálogos fictícios e sobretudo breves tendo Espinosa como personagem ou ao menos tema principal. A figura esteticamente tratada de Espinosa conferiu-lhe uma espécie de segunda vida que freqüentemente interfere mesmo nas leituras de intenção mais propriamente filosofante.

Precisamente o tema da estetização da figura deste marrano de Amsterdã decide pela dificuldade e, ao mesmo tempo, pela riqueza potencial da investigação sobre suas leituras no decorrer dos séculos. De fato, não foi

¹⁸ “A maneira melodramática de Mendelssohn descrever o destino de Espinosa expressa as categorias da tragédia grega. Espinosa é nitidamente considerado o herói de um *Trauerspiel*. Além disso, é retratado quase como Cristo e como um mediador sacrificado, ou melhor, que se oferece em sacrifício. Ele ‘despenca’ no ‘abismo tremendo’ entre as filosofias cartesiana e leibniziana quando lhe falta apenas um ‘pequeno passo’ para a verdade”. Extraído de Alexander ALTMANN, **Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns**. Bad-Cannstatt, 1982, p. 29; citado em SCHAPKOW, 2001, p. 52. Estimado pelos poetas, Espinosa foi cantado em verso mesmo ainda vivo, desde ao menos quando Johan Bouwmeester, amigo pessoal e correspondente filosófico, resolveu homenageá-lo pelos **Principia philosophia Renati des Cartes**, em 1663, com um poema latino vertido já no ano seguinte ao holandês por Pieter Balling. Ainda na Holanda seiscentista, logo após sua morte, mesmo o pai de Christiaan Huygens, Constantijn, não perdeu a ocasião de dedicar-lhe um dístico no qual se pergunta se vale temer a morte. Vide KLEVER (1989).

apenas a discussão sobre a presença ou a figuração de Espinosa nesta ou naquela produção artística que se interrompeu na Alemanha após a ascensão do nazismo, mas todos os estudos a seu respeito, mesmo na filosofia. Suas interpretações, quando não padecem de excessos estetizantes, sofrem ao menos uma politização inconveniente. Aquilo que se pode chamar de uma segunda vida de Espinosa, sua estilização política ou estética, freqüentemente envolve modas literárias ou filosóficas que exigem considerável conhecimento de seu contexto.

Um exemplo não alemão, que ainda encontra certo eco: páginas a ele dedicadas por Louis Althusser, as conhecidas palavras do ensaio “*Sur Spinoza*”. Afirma que “ser um espinosista herético forma parte do espinosismo” e que, por isso, poderia se considerar espinosano quem defendesse teses que o holandês não defendeu, mas que “com certeza” subscreveria. Não é sempre que se depara com um depoimento mais eloqüente e orgulhoso de abuso intelectual. Sob formas estilisticamente mais discretas, porém, tal atitude jamais configurou exceção. Vê-se logo como não se trata de uma particularidade alemã.

Há outros personagens históricos cuja vida foi estilizada por Goethe de modo comparável ao de Espinosa, como a de Hafiz. O **Divã** o descreve como um homem satisfeito mesmo na limitação, recusando “tanto o prazer dos sentidos quanto o exercício da religião”, “*Religionsübung und Sinnenlust ablehnend*”¹⁹.

Que moveria Goethe a emular modelos como estes? Ainda sobre o **Divã**, vale notar que ainda está por ser escrito um trabalho que dê conta da multiplicidade de significados que o termo “profeta” assume nas muito lembradas palavras de Goethe segundo as quais Jesus Cristo teria sido apenas mais um profeta. Tal trecho foi repetidamente abordado nos quadros da discussão sobre Goethe e o Islã. Mas se faz aguardar uma discussão que,

¹⁹ GOETHE, 1998, vol.II, p. 159.

procurando transpor os limites do significado da profecia nas religiões que a presumem, possa ultrapassar também a questão da intenção com que o poeta sustentou esta idéia para auferir suas conseqüências de maior alcance. Para esta abordagem, a noção de profeta veiculada pelo **Tratado teológico-político** seria de evidente valor. Espera-se que, quando trabalhos assim forem levados a cabo, a investigação sobre o espinosismo segundo Goethe tenha ocasião de ampliar seus resultados para outros campos da filologia goetheana.

A presente tese

Assumindo as linhas gerais de uma hermenêutica que remonta ao **Tratado teológico-político**, a presente tese parte de que os vestígios que a leitura de Espinosa deixou na produção literária do Goethe clássico não o foram por acaso, que o que ela provocou, não poderia deixar de haver provocado, dada sua natureza peculiar, assim como o que destes efeitos a crítica contemporânea pôde captar, tampouco o terá captado por acaso, mas sim porque não poderia furtar-se a reconhecer. Seria este o método da presente tese: reconhecida nesta abordagem da história literária a via mais propícia à leitura dos vestígios em foco.

Dentre os aspectos daquele espinosismo que chegou a influenciar Goethe, alguns poucos já foram bastante divulgados, muitos são ainda exiguamente conhecidos, e não são estes os menos interessantes. De fato, a obra científica já foi bem melhor investigada quanto ao que aqui se discute. Ao menos desde trabalhos de Martin Bollacher (desde 1969), as convicções espinosanas de Goethe tornaram-se novamente, como antes da II Grande Guerra, motivo de eventuais investigações de fôlego no campo literário. Os

estudos goetheanos vêm produzindo trabalhos a respeito ano a ano, como facilmente se verifica junto às obras de referência bibliográfica do campo.

Não tão facilmente, contudo, determinar-se-ia a que direção apontariam os novos livros e artigos científicos. Muitas vezes o que se nota é a ênfase não na relação entre o conjunto da obra de Espinosa e Goethe, mas em aspectos bastante pontuais, sem remissão a contextos mais genéricos. Ou ainda se admite uma enorme ascendência intelectual do holandês sobre o alemão, mas apenas muito abstratamente, negando-a nos casos particulares, como já o fazia o dicionário de Gero von Wilpert em seus verbetes “*Spinoza*” e “*Prometheus*”²⁰. O caminho do resultado particular para a generalidade da fortuna crítica dos autores fica o mais das vezes, portanto, por trilhar. Razões para este estado de coisas não faltam: as obras de ambos abrangem campos muito vastos, apenas após muitos estudos de pormenor e algumas tentativas de ampliação dos respectivos resultados é que se pode razoavelmente esperar que resultados generalizáveis para a totalidade do legado literário de Goethe venham à luz.

Assim pode-se entender o que se pretende neste trabalho ao designar a investigação como um rastreamento de vestígios. Boa parte do trabalho dedica-se a definir seus termos a partir da informação que a pesquisa especializada coloca ao alcance de seu público. Somente após uma fase preparatória como esta é que um trabalho de análise literária comparativamente breve, mas cerrado, tem condições seguras de aportar novidades ao estado da investigação. Somente a partir de definições claras, isto é, mais claras que aquelas imediatamente disponíveis, pode-se supor a conquista de alguma análise de valor. Casualmente ou não, a exigência de boas definições soa, é quase escusado dizer, bastante espinosana.

O objetivo desta tese de doutorado consiste, portanto, em sugerir um rumo a estas e futuras generalizações. Um rumo conveniente à especificidade

²⁰ Vide STIEG, 1999, p. 63.

da trajetória de Goethe como leitor de filosofia. Para antevê-lo, propõe-se aqui seguir os vestígios de Espinosa nas obras literárias de Goethe correspondentes sobretudo a seu período como escritor clássico. Restringe-se assim o foco a um intervalo posterior ao *Sturm und Drang*, sobre o qual a pesquisa especializada já adiantou-se mais e resta, portanto, menos a fazer. Do mesmo modo, a fase final da produção do autor receberá atenção neste trabalho, mas não constituirá seu cerne.

Resta muito a pensar sobre a fortuna crítica de Espinosa na Alemanha, e muito de fato se tem pensado. Não se poderá dar por encerrada a busca por vestígios do encontro de Goethe com o autor da **Ética** nos próximos anos, pois os quadros gerais da questão podem sofrer consideráveis alterações de perspectiva. Nas últimas décadas do século XX alastrou-se a ilusão, por parte de estudiosos não do filósofo, mas do escritor, de dar o caso por elucidado. Mas a alteração nos resultados sobre parte do quadro pode modificar o conjunto, pois muito do que se discute baseia-se em suposições mais ou menos fundamentadas. Um entre muitos exemplos, a ode a Prometeu: conforme Rüdiger Otto (1994, p. 175), concorda-se em geral que Lessing e Jacobi teriam razão em enquadrá-la em seu debate no verão de 1780 sobre o espinosismo, mas justifica-se a passagem de Prometeu a Espinosa por motivos completamente distintos: ora pela exigência de liberdade, ora pela afirmação da necessidade; ora pela negação dos velhos deuses, ora pela afirmação da unidade entre Deus, homem e mundo. Otto não se detém em avaliar o resultado destas divergências precisamente porque todo seu livro demonstra cabalmente como o século XVIII alemão extraiu interpretações divergentes do que lhe chegou de Espinosa e do espinosismo. Os germanistas não descaram da relevância do movimento espinosista, mas interpretam-no por muitas vias distintas, raramente recorrendo ao próprio *corpus* espinosano, remontando o mais das vezes no máximo a Georg Wachter. Mesmo hoje o hino de Prometeu resiste à interpretação e suscita algumas hipóteses bastante extravagantes.

O segundo capítulo é dedicado ao espinosismo alemão. Contém a descrição em pormenor de duas obras representativas e, a partir da apreciação destas, a apresentação do quadro geral do espinosismo alemão. Além destas questões, o que mais ocupa o capítulo é uma análise breve das relações entre Jacobi e Goethe. As obras descritas são as **Briefe über die Lehre Spinozas** (1785; segunda edição ampliada, e substantivamente, 1789), isto é, a correspondência de Jacobi e Mendelssohn, em que reside o cerne da “polêmica sobre o panteísmo”, e o **Gott, einige Dialogen** de Herder (1787). Antes da descrição, algumas páginas dão conta do lugar do fenómeno investigado na história geral do espinosismo, situando sua relevância. Mas é durante a problematização do fenómeno que segue a maior parte dos esclarecimentos, na forma de resposta a algumas questões que rondam a questão fundamental – o lugar de Goethe, ou melhor, sua perspectiva diante dos acontecimentos e das interpretações de seu “Prometeu”.

A resposta surge paulatina: ao invés de transcrevê-la em tópico separado, preferiu-se que se desdobre no decorrer do argumento. Deste modo, o que se pretende é captar a atmosfera, o ambiente em que se movem os agentes da polêmica em seus inícios e só então passar adiante. Pode-se muito bem sentir as bruscas alterações magnéticas daquela atmosfera, resultantes da disparidade de forças concorrentes.

Descrever a cena espinosana alemã é o eixo do capítulo, sua justificação, fixar o pano de fundo sobre o qual se projetou a cena do encontro da nova filosofia com a vida intelectual nos primeiros anos de divulgação da filosofia crítica e do classicismo weimariano, ou ainda a coalescência de elementos insuspeitados que, contradizendo a aparente tendência de desaparecimento de certas questões da vida intelectual alemã entre as duas metades do Setecentos, tomaram corpo e reafirmaram-se precisamente nos tempos da Revolução Francesa.

As sombras desse período explicam aspectos da recepção de Espinosa até hoje, como se vê de aproveitamentos da leitura de Mendelssohn

por um Antonio Negri, naquilo que diz respeito a um Espinosa cuja obra teria sido concebida em dois tempos radicalmente distintos, noção que perpassou também boa parte da história das leituras do holandês no mundo socialista. Do mesmo modo, embora o teor explícito das palavras de Herder sobre Espinosa possa haver caído no esquecimento, em seu momento ele conseguiu imprimir uma marca bastante pessoal sobre o destino do filósofo.

Se definir “espinosismo” no sentido que se pretende dar ao termo é uma tarefa central da tese, se “classicismo” é um conceito que merece cuidado, então também, num nível abaixo, menos geral e mais próximo da empiria do modo de pensar de Goethe, o assim chamado “panteísmo” será, sob certo ângulo, tema do início ao fim do trabalho. Certo, parece que não seria preciso historiá-lo; mas não é possível fazer inteira jus ao pensamento de Goethe quanto às diferenças entre clássico e romântico – conforme o último capítulo pretende demonstrar – sem compreender como a idéia de unidade final dos esforços do pensamento reúne-se ao que se convencionou designar como o “panteísmo de Goethe”, quase que numa expressão fixa. Só com isto a definição justa do clássico goetheano pode ser colocada em seus próprios termos, ultrapassando critérios exteriores e expressando sua própria dinâmica.

Um exemplo tomado da morfologia e referente ao Goethe mais maduro ilustra bem a doutrina da unidade de Goethe, que incorretamente se costuma vincular ao panteísmo ou ao igualmente mal-definido “holismo”. Trata-se do modo peculiar de Goethe descrever uma polêmica de naturalistas franceses (Geoffroy Saint-Hilaire e Georges Cuvier) a respeito de como classificar os cefalópodes, em 1830. O princípio de unidade de composição orgânica que Saint-Hilaire propõe a partir de seu trabalho sobre estes animais parece a Cuvier uma idéia muito perigosa, panteísta. Para Cuvier cada organismo é um sistema fechado, ao princípio de unidade de composição orgânica de Saint-Hilaire ele opõe seu próprio princípio, o da conveniência das partes, em que as partes do organismo são entre si coordenadas para o fim a que existem. Cada organismo seria um sistema fechado, com uma finalidade

interna própria. Para Goethe, que se identificava com a posição de Saint-Hilaire, esta oposição testemunhava uma polaridade própria do mundo científico, feito de duas partes que sempre se encontram em conflito e raramente se encontram: Cuvier, empírica e indutivamente, se aplica sem cessar em descrever exatamente aquilo que existe, Saint-Hilaire, mais dedutivamente, procura, pelo contrário, analogias e afinidades misteriosas entre os seres por meio de pressentimentos ou premonições (*Voranschauungen*). Mas cabe ressaltar que Goethe em certos momentos aproxima-se mais de Cuvier que de Saint-Hilaire.

A mera constatação de que Saint-Hilaire seria um panteísta aos olhos de Cuvier não basta, portanto, para concluir que Goethe aderiria exclusivamente a seu partido; pelo contrário, o que fica patente é o elogio de Goethe a uma posição protéica, que constantemente adote novas perspectivas frente a seu objeto²¹. Em certos momentos o primado da indução, noutros o da dedução, conforme as mais fundamentais regras da morfologia. Esta dinâmica encontra expressão quando, após insistir em sua posição resistente ao avanço romântico, subitamente Goethe afirma a Eckermann haver ele próprio sido responsável por preparar o terreno para os românticos e ao pretender que romantismo e classicismo perfariam uma nova unidade em algo que deveria chamar-se, uma vez mais, classicismo. Abstraindo-se de discutir se estas colocações têm pertinência, pois isto ultrapassaria os limites da tese, ao menos duas coisas ficam claramente estabelecidas. Em primeiro lugar, que a oposição que engendra a dinâmica no interior da morfologia guarda poucas analogias com a oposição de Schiller entre ingenuidade e sentimentalismo. Em segundo lugar, que este é precisamente o dinamismo que desde há muito afirma-se faltar lamentavelmente a Espinosa. Ambas as conclusões merecem consideração no presente trabalho, a primeira no concernente às distâncias

²¹ Para uma exposição breve e ilustrativa do que Goethe julgou estar em jogo nesta “Polêmica da Academia de Paris”, vide LACOSTE, 1997.

entre os dois poetas de Weimar, a segunda no que toca à importância do dinamismo no espinosismo herderiano.

Ao abordar-se o espinosismo, além de reconhecer sua carga histórica, é preciso definir o tempo desde o qual se o enfoca. É natural que ao menos alguns dados da história da filologia goetheana sejam aportados a respeito dos interesses que levaram germanistas a se ocupar do encontro entre Goethe e o espinosismo. O terceiro capítulo desta tese reúne, em resumo, contribuições já disponíveis sobre o dito encontro, e quer encontrar-lhes uma afinação, consoante o resultado das considerações sobre a filologia goetheana: a este respeito, o tema são os dois últimos romances de Meister.

O texto primário sobre cuja leitura se inicia o terceiro capítulo é o décimo sexto livro de **Poesia e verdade**, naquilo que dele direta e nomeadamente a Espinosa se refere. O foco temático deste início de capítulo é a noção de renúncia. A expectativa a justificar tal escolha é a de, no desenvolvimento final da tese, comprovar que a chamada fase clássica – que nesta tese coloca-se sob o signo da noção de *Bildung*, formação – de fato deve muito a Espinosa e ao espinosismo, na qualidade de contribuição pouco evidente, mas operante. Como desde seus primeiros esboços o projeto da presente tese procurou fazer ver, a história de Wilhelm Meister, tal como investigada especialmente pelos trabalhos de Schings, resguardará muitos vestígios espinosanos ainda incógnitos, que somente mediante recolha e análise conjunta desvelarão novos sentidos, úteis à interpretação geral da obra.

Por esta razão o capítulo agrega considerações genéricas sobre a definição do classicismo literário de Goethe e o significado da história formativa de Wilhelm Meister entremeadas à argumentação geral. Ainda pela mesma razão, a análise detida do romance somente tem lugar no capítulo final da tese, após resolvidas as demais pendências, inclusive algo sobre a fase mais tardia de seu autor. O escopo a que obedece a construção do terceiro capítulo é o diagnóstico do problema posto aos que lhe seguirão.

Para adequadamente definir o classicismo de Goethe é preciso ou bem dirigir-se a um debate cujos termos sejam suficientemente partilhados, ou bem dispor-se a retomar a questão. O segundo caminho, apesar de um pouco mais arriscado, oferece a vantagem de abrir uma perspectiva melhor informada – a qual permita a incursão ocasional em outros momentos da produção do poeta, com maior consciência dos lapsos temporais a que se submete a pesquisa. Pois vasto é o campo que se apresenta em **Literarischer Sansculottismus**, em palavras largamente interpretadas:

Wann und wo entsteht ein klassiker Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation große Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet; wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Größe, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konsequenz nicht vermißt; wenn er selbst, vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren; wenn er seine Nation auf einem hohen Grade der Kultur findet, so daß ihm seine eigene Bildung leicht wird; wenn er viele Materialien gesammelt, vollkommene oder unvollkommene Versuche seiner Vorgänger vor sich sieht und viel äußere und innere Umstände zusammentreffen, daß er in den besten Jahren seines Lebens ein großes Werk zu übersehen, zu ordnen und in einem Sinne auszuführen fähig ist.²²

Palavras como estas prestam-se, senão a novas interpretações, ao menos a novos usos: seu elenco de condições admite associações com muitos

²² “Quando e onde surge um autor nacional clássico? Quando ele defronta-se com os grandes eventos e suas conseqüências na história de sua nação dando-se em feliz e significativa unidade; quando não faltam às atitudes de seus compatriotas grandeza, a seus sentimentos profundidade e a suas ações força e conseqüência; quando ele mesmo, perpassado de espírito nacional e habitado por um gênio, sente-se capaz de simpatizar quer com o passado, quer com o presente; quando encontra sua nação num alto grau de cultura, que lhe torne fácil a própria formação; quando se depara com a reunião de muitos materiais, com tentativas levadas ou não a bom termo por seus predecessores, e quando se combinam muitas circunstâncias externas e internas, de tal modo que, durante seus melhores anos de vida, ele seja capaz de prever, ordenar sob um único sentido e dar conta de uma grande obra”. In: GOETHE, 1998, volume XII, pp. 240-241.

aspectos de produções isoladas de seu autor, em especial os romances de Meister, nos quais o quinto capítulo da tese se deterá com especial interesse. Klaus Berghahn e Beate Pinkerneil (1980) apresentaram em dois bem documentados volumes a história da germanística espelhada em casos de interpretação da história de Meister, o que dá azo a interessantes observações sobre a fortuna crítica desta herança clássica, desde os primeiros tempos até o final do século XX.

Afinal, se é relativamente fácil dar crédito a **Poesia e verdade** quando lá se afirma que a leitura do bem temperado Espinosa serviria como antídoto às desmesuras de Werther, por outro lado, e quanto ao Goethe clássico? Se uma afirmação como essa parece plausível quando referida ao jovem Goethe, seria ela igualmente aplicável ao clássico, haveria continuidade entre ambos a respeito? Ou precisariam ser outros os remédios de suas paixões? O classicismo merece ser contemplado desde a perspectiva das decisivas disputas filosóficas de que foi contemporâneo.

O quarto capítulo atém-se à mediação possível entre o ideal de vida que Goethe foi tomar a gregos e romanos e sua posição frente à modernidade, para cuja solução terão contribuído, esta a hipótese, os livros finais da **Ética**²³.

Focaliza-se aí a interpretação do **Fausto** por Michael Jaeger (2005), para quem a alma fáustica deveria encontrar o remédio de suas paixões exercitando-se em certas doutrinas morais da Antigüidade greco-romana. Incorrigível moderno, o protagonista da tragédia não aplicou a si tais antigas regras de vida e por isso sofreu as desventuras que bem se sabe.

²³ SCHINGS (1999, p. 617) questiona-se, de passagem, sobre se os livros finais da **Ética** teriam sido tão relevantes para Goethe quanto os primeiros, chegando a uma conclusão positiva. Por outros caminhos e num sentido algo diverso, esta tese chega ao mesmo resultado final – não tanto pelos temas, que de fato são em grande parte os mesmos, mas pelo valor de contrapeso a outras leituras do autor, como se verá especialmente nesse quarto capítulo, frente ao legado da filosofia antiga, conclui-se que a alma e a felicidade humana conforme Espinosa importaram tanto a Goethe quanto seu conceito de Deus.

O quinto e último regressa, por fim, ao núcleo da tese, à noção de “afinidade eletiva necessária”, empreendendo adicionalmente a tarefa de reler Dilthey a respeito do **Studie nach Spinoza** – cuja tradução se oferece em rodapé – e enfeixando temas abordados em passos anteriores do argumento. Mais uma breve reflexão a partir do destino de Meister encontra-se aí, para selar a conclusão.

Goethe e Espinosa hoje

No Brasil não se verifica um número relevante de publicações dedicadas a Goethe. Poucas são as exceções: as menções ao autor não surgem freqüentemente nas publicações brasileiras de literatura, em especial não como foco principal de trabalhos de fôlego. Quer no ambiente acadêmico, quer fora, as obras discutidas são poucas, quase sempre as obras literárias e dentre elas quase sempre as mesmas, as mais célebres. As exceções a esse quadro geralmente não focalizam os aspectos da filologia goetheana que esta tese contempla. Não que Goethe não haja sido discutido no país; foi, claro, mas em grupos muito restritos, dos quais um bom exemplo é a Sociedade Goethe Paulistana, entidade antiga, da qual poucos recordam-se, mesmo tendo em seus quadros alguém como Sérgio Buarque de Hollanda.

Não seria correto dizer, portanto, que os estudos goetheanos estejam começando ou por começar no país, mas que há muito tempo surgem, porém em muito reduzida proporção, aqui e ali, quase sem eco. Nos últimos anos talvez seja possível apontar certa elevação do número de leitores brasileiros de Goethe a produzir trabalhos a seu respeito, acadêmicos ou não, jornalísticos ou de divulgação científica. Mas é cedo para deduzir uma tendência coletiva e característica.

Devido a isto é que não se procura traçar ainda nesta ocasião uma recensão compreensiva da produção nacional, que contudo merecerá este cuidado, sem dúvida, em poucos anos – quando as conseqüências dos últimos anos de trabalho em Goethe se fizerem mais prontamente discerníveis. Especialmente as traduções e edições brasileiras recentes reclamam atenção, quer as que contemplam obras de grande envergadura em edições de grande circulação, quer os pequenos escritos que aparecem disseminados, muitas vezes em periódicos de circulação restrita²⁴.

No quadro de referências da língua portuguesa, é justo que se reconheça a Portugal o mérito de um maior número de traduções de Goethe. Entre os estudos lusófonos sobre sua relação com a filosofia que mereceriam menção na presente tese, destaque-se sobretudo um, de Maria Filomena Molder²⁵, **O pensamento morfológico de Goethe**²⁶. Mesmo que a presente tese busque apoio em princípios bastante distintos daqueles que nortearam Molder, não é possível passar por alto a considerável empresa de numa só obra alinhar as presumíveis dívidas de Goethe para com Kant, a quem ela refere quase todas as remissões significativas de Goethe à filosofia.

O principal mérito que faz necessária a menção a Molder é da ordem do estilo. A autora aborda seu objeto de modo intencionalmente indireto, produzindo quase quinhentas páginas nas quais se repetem verbos como “inspirar-se”, “tomar emprestado”, “tender” ou “inclinarse” para falar de ciência. Tal circunstância põe em questão qual o grau justo de alusão e mediações que o pensamento de Goethe cobraria a quem o quisesse abordar em termos efetivos. A medida em que a própria Molder alcançou seu fim depende desta avaliação, como ela salienta desde as primeiras palavras da introdução a sua tese ou, ainda mais eloqüentemente, ao tomar como epígrafes da obra (há muitas) uma

²⁴ Assim, aqui se mencionará apenas uma obra lusófona, portuguesa e de interesse imediato.

²⁵ Também tradutora de Goethe.

²⁶ Originalmente uma tese de doutorado datada de 1991.

passagem do **Fedro** e outra da **Odisséia** que retomam ambas o tema da “imitação do deus”. Ambas tocam a necessidade de em certas ocasiões ser preciso conduzir uma investigação como quem persegue vestígios. Daí o título da presente tese, bem como o início da configuração de seu método próprio, ora descrito.

Apesar de mencionar em nota de rodapé a Alfred Schmidt, parece não haver julgado proveitoso seu trabalho; por outro lado, não nega haver aproveitado Cassirer quando este afirma que Espinosa representaria para Goethe um mero estímulo que o conduziria à descoberta do real afazer filosófico em Kant.

A propósito ainda de Ernst Cassirer, é oportuno notar como goza de considerável prestígio no campo da história da filosofia praticada no Brasil, o que talvez predisponha o público a certo ânimo geral favorável a uma visão kantiana de Goethe²⁷. Contudo, a historiografia praticada por Cassirer não chega a autorizar qualquer menosprezo pelo papel do espinosismo na paisagem intelectual de surgimento da própria obra crítica de Kant. Poder-se-ia supor, em qualquer caso, que a opinião exposta por ele em **A filosofia do Iluminismo**, livro de grande circulação no Brasil há muitos anos, segundo a qual Lessing foi capaz de compreender Espinosa, mas que seu entendimento da religião não fora balizado por este e sim por Leibniz, possa haver causado algum dano ao justo entendimento da crítica da religião na Alemanha iluminista.

Apenas investigações aprofundadas sobre o ensino da história da filosofia moderna no país poderão, pois, responder por qual razão é possível encontrar trabalhos de pós-graduação que se ocupem da fortuna do espinosismo na Alemanha a partir de Schelling e Hegel, mas muito pouco sobre o período anterior.

²⁷ Considere-se CASSIRER, 1947, bem como a atenção que ele concede em outras partes à relação Goethe/Platão.

Quanto ao estado da investigação sobre o espinosismo alemão fora do Brasil, algumas obras de referência transmitem a nítida impressão de que a fortuna do **Tratado teológico-político** tem sido mais contemplada que a de outras obras. É de 2002²⁸ a mais recente publicação a respeito da recepção de Espinosa pelos filósofos e teólogos alemães de 1670 a Schelling e Hegel. Como na maioria das obras desta natureza, a polêmica sobre Espinosa e o espinosismo de Lessing ocupam a maior parte do espaço. “*Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption in 18. Jahrhundert*”, de Manfred Lauermann e Maria-Brigitta Schröder é uma contribuição particularmente interessante para a revisão da bibliografia; infelizmente remete-se muito mais ao campo da política que a outros campos; de qualquer forma, é bastante abrangente e crítico (sua crítica às negligências de Pätzold, por exemplo, é bastante contundente, ou mesmo um tanto cruel).

Um pouco anterior²⁹ é outra obra particularmente fértil, sobre o mesmo tema. Nesta coletânea de vários autores, o artigo de Andreas Kilcher, “*Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur*”, merece consideração por sua discussão do assim chamado criptocabalismo de Espinosa. Kilcher transcreve quais seriam os mais importantes estudos sobre a recepção de Espinosa na Alemanha nos séculos XIX e XX, mas apenas de passagem. Dos artigos de outro livro, (GRÜNDER, 1984), já um tanto mais velho mas atual e que aborda os inícios da discussão de Espinosa na Alemanha, importa particularmente, pela abrangência de seus resultados, “*Formalis Atheus? Die krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*”, de Walter Sparn, que contribui para entender algo da diferença na recepção de Espinosa por parte de luteranos, calvinistas e pietistas, algo relevante na medida em que se mostrar útil percorrer o desenvolvimento religioso do jovem Goethe.

²⁸ SCHÜRMAN, 2002.

²⁹ DELF, 1996.

Quanto ao que se produziu na antiga República Democrática Alemã, Han ding-Hong, (1989), surpreende quando chega a chamar o marxismo de “uma espécie de espinosismo”, mostrando a alta estima de que gozava Espinosa no país, especialmente em seus últimos anos. Infelizmente, porém, Hong demonstra-se muito pouco adiantado frente a predecessores seus, especialmente Hamm e Lindner. Na verdade, a ligação de Espinosa a Marx determinou àquele um lugar de prestígio na historiografia filosófica alemã oriental.

Rüdiger Otto (1994) é dos comentadores mais importantes no conjunto dos estudos do espinosismo na Alemanha. Em uma obra bem documentada, ilustra o conflito entre Bollacher e Wessel, um dos mais importantes do campo estudado e contudo pouco observado. Otto tem exatamente esta vantagem: detém-se em tópicos pouco abordados. Chega a ser elogiado, com direito, como um dos autores mais minuciosos em muitos anos de pesquisa sobre seu tema nas últimas duas décadas. Seu foco é a teologia: seria talvez possível imputar-lhe certo descuido com as possibilidades de discussão do *corpus* lessinguiano, mas o autor visivelmente aplicou-se a conceder espaço a autores menos contemplados.

Otto, Han Ding-Hong e os autores reunidos por Schürmann, Waszek e Weinreich em uma coletânea sobre o espinosismo do Setecentos alemão e Delf, Walther e Schoeps sobre a generalidade da história européia do movimento são, pois, responsáveis pelas mais publicações recentes de certo fôlego sobre o tema que maior atenção mereceram nesta investigação.

No que toca às mais recentes discussões sobre a fortuna literária do holandês, mencione-se Carsten Schapkow (2004), o qual defende ao longo de sua obra a tese de que a liberdade para filosofar seria o mote principal das recepções alemãs de Espinosa. Passa por vários autores e épocas. Goethe não é sua prioridade. Mas o cuidado com que sabe diferenciar aspectos internos à identidade judaica na recepção do filósofo produz resultados muito peculiares – com a constante atenção a que Espinosa não chega à Alemanha

proveniente de um meio abstratamente judaico, mas sefardita e holandês. Indiretamente, esse cuidado permite a Schapkow levantar evidências da perspicácia peculiar a um autor como Heinrich Heine quando este faz suas anotações aparentemente superficiais sobre qual espécie de ascendência Espinosa poderia haver exercido sobre Goethe.

Foram enumerados aqui estudos que prestassem contas de um estado da investigação recente. Omitiram-se vários que, anteriores, correspondem a outras fases da história da investigação, mas que nem por isso contribuem menos para a atualidade e serão oportunamente apresentados.

Do estado atual da investigação, o que sobressai é sua dispersão em ensaios, capítulos de livros e outras tantas publicações que não dão conta de potencializar os resultados mediante reunião e comparação. Disso resulta o talvez mais importante sentido da presente tese: reunir o máximo destes trabalhos e, ao reduzir as repetições, reduzi-los ao denominador comum, de modo a apresentar as questões mais pertinentes ao leitor contemporâneo de Goethe que se importe com suas leituras espinosanas.

Capítulo II

A fortuna alemã de Espinosa, 1699-1789

De onde extrair melhores argumentos da excepcional sorte de Espinosa na Alemanha, senão a partir da história das polêmicas que suscitou? Sem noção clara das condições sociais de formação do pensamento que se assumiu como espinosano na década de 80 do século XVIII alemão, só se pode esperar uma sucessão de equívocos.

Dois erros repetem-se ainda hoje nas abordagens do espinosismo de Goethe. O primeiro é ignorar, pura e simplesmente, a distância entre o que se concebe como a filosofia de Espinosa atualmente e naquele tempo. Os resultados são crassos. O segundo erro, mais sutil e persistente, é julgar, a partir de certa tradição já enraizada nos estudos goetheanos, que o espinosismo daqueles tempos resume-se a um misticismo e que, com o adjetivo “místico”, já está tudo explicado. A confusão de conceitos seria, segundo tal preconceito, inseparável de toda e qualquer convicção mística, não subsistindo, portanto, sequer a mais remota esperança de cobrar clareza nesse assunto.

Dissolve-se o segundo erro ao esclarecer-se o primeiro. Discernindo-se a história do espinosismo através das imagens que projetou ao longo do Setecentos alemão, o confuso agregado do “misticismo” de Goethe adquire contornos mais nítidos. Desfaz-se a persistente confusão entre o pensamento da imanência e o emanativismo. Sendo a espinosana imanência da causa no efeito um princípio diretor da presente investigação, isto é, sendo a fortuna crítica uma parcela da produção do trabalho da obra, o recurso à história é incontornável. Caso não se atente às condições que possibilitaram a peculiar

leitura goetheana de Espinosa, é inevitável classificá-la como mística e cessar de refletir.

Chauí oferece um quadro muito útil dos primeiros momentos da recepção de Espinosa em várias nações até o século XIX, desenhando, a partir de farta documentação, perfis sucessivamente assumidos pela figura do filósofo e de sua obra. Tais perfis reúnem-se em duas categorias aplicáveis desde os primeiros registros alemães sobre o tema até Jacobi, referentes uma ao **Tratado teológico-político** e outra à **Ética**.

A correspondência entre Jacobi e Mendelssohn sobre a alegada confissão espinosana de Lessing veio a constituir-se na mais relevante controvérsia sobre o espinosismo no século XVIII. A reação de Herder à publicação destas cartas, seus diálogos publicados em 1787 sob o conciso título de **Gott**, merece destaque quer por suas qualidades intrínsecas (uma resposta das mais pertinentes que a época deu ao problema), como pelo significado que assumiu entre as leituras de Goethe na Itália, particularmente em setembro daquele mesmo ano.

São estas as estações fundamentais do presente capítulo. Após a classificação prévia de Chauí, seguem ponderações acerca do texto de Jacobi que abre a polêmica sobre o espinosismo de Lessing e dos diálogos com que Herder lhe contravém. Em segundo plano, o capítulo comenta algumas das reações de Goethe a estas circunstâncias. Assim constitui-se um substrato conveniente para aquilatar o espinosismo do poeta.

De “ateu prático” a “ateu especulativo”

Pierre Bayle é o mais conhecido detrator de Espinosa³⁰. Sua argumentação deu o tom da rejeição de Espinosa como ateu desde o Seiscentos e, desde Jacobi, como niilista. Enquanto no início de sua recepção Espinosa era o ateu prático³¹, a partir das críticas de Bayle, Malebranche, Leibniz e More gerou-se a figura do ateu especulativo³², que soma as críticas ao suposto ateu prático do **Tratado teológico-político** (resumidamente, fatalismo e entusiasmo) à crítica à idéia de substância única, infinita, eterna e necessária, para que, da figura deste novo ateu, molde-se a novíssima imagem, jacobiana, do niilista, no passo consecutivo de sua fortuna³³:

Se o comentário de Bayle teve conseqüências duradouras na fortuna crítica da obra de Espinosa é porque, mais do que os outros, (que dispunham de sistemas filosóficos próprios e os propuseram contra o espinosismo), assinalou as aporias que parecem perpassá-la de ponta a ponta e que, até hoje, desconcertam seus leitores. Quais as mais inquietantes? Que haja uma única substância no universo e que possa ser concebida por si mesma; que Deus seja causa de si e causa imanente das essências e existências de todas as coisas; que os atributos constituam a essência da substância, mas sejam percebidos pelo intelecto como uma natureza determinada in suo genere; que tudo seja necessário, nada seja contingente e o

³⁰ O artigo sobre Espinosa no dicionário filosófico que Bayle em 1696 editou foi por muito tempo a fonte de informação mais consultada a respeito do filósofo. É preciso levar em conta ter sido uma das primeiras histórias da filosofia. Marilena Chauí escreve longamente a seu respeito em **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**, cujo primeiro volume, intitulado “Imanência”, em sua primeira parte, “A construção do espinosismo”, divide-se em duas seções, a primeira tratando da fortuna do **Tratado teológico-político** (“O esboço”) e a segunda da fortuna da **Ética** (“A imagem”). No último parágrafo dessa segunda parte encontra-se em resumo seu argumento.

³¹ Tema de “O esboço”.

³² Tema de “A figura”.

³³ CHAUI, 1999, p. 320. Em tempo, sublinhe-se: a originalidade do ataque de Jacobi consiste mais no alvo, Espinosa, que nas linhas gerais da argumentação, passíveis de recondução a discussões mais antigas sobre racionalismo e fé, já com certa tradição na Alemanha setecentista.

possível esteja inscrito no real sem, contudo, ser antecipação de sua atualização nem ser o universo lógico das condições de possibilidade; que haja ordem e perfeição num mundo desfinalizado; que possa haver entes singulares ou indivíduos em atributos simples, contínuos e indivisíveis, ou que da essência e potência de cada atributo sigam necessariamente *infinita infinitis modis*; que haja desejo de salvação numa filosofia sem transcendência, busca de liberdade e anseio de felicidade numa filosofia que expulsou a finalidade; que da tristeza ignorante e passiva em que nascemos e vivemos possamos passar à alegria ativa da razão; que geometria e experiência se excluam reciprocamente, mas sejam também complementares; que a experiência seja inadequação imaginativa, mas também núcleo do terceiro gênero de conhecimento; que a linguagem seja efeito imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional; que a mente humana seja idéia do corpo, mas, porque também é idéia da idéia, possua, à distância de seu corpo, uma 'melhor parte' eterna, sem que a eternidade signifique imortalidade; que de uma teoria 'maquiavélica' do direito como puro poder não se afirme a superioridade natural da monarquia e sim que a democracia é o mais natural dos regimes políticos.

A construção engenhosa deste parágrafo não deve ofuscar a diversidade de peso argumentativo e grau de cada uma das contradições assinaladas. Todas são mesmo inquietantes para o Setecentos filosófico, mas não do mesmo modo, nem sequer com a mesma legitimidade. Seja como for, percebe-se daqui como o pomo da discórdia não foi um número bem restrito de argumentos, facilmente enumerável e disputável, mas por assim dizer um abalo decisivo nos fundamentos de vários campos do pensamento. Daí a longa e agitada vida da **Ética** e do **Tratado teológico-político**.

De antemão, note-se que não é possível designar qualquer setecentista alemão como espinosista ortodoxo. O que se vê por toda parte é um uso mais ou menos hábil, criativo ou legítimo de sua obra, não a formação da ortodoxia interpretativa de uma bem disciplinada escola de comentadores, seguidores e divulgadores cujo interesse residiria em avaliar e transmitir sua herança. Por outro lado, e esta é a perspectiva decisiva, acompanha-se o processo de uma laboriosa desmistificação da figura do pensador, de ateu

“oriental” (desde Bayle³⁴) a racionalista dogmático (especialmente, claro, a partir de Kant), ou de ateu prático a ateu especulativo. É nos quadros deste evento de não apenas trabalhosa, como também um tanto melodramática recepção, que Goethe encontrará lugar, desde a juventude e especialmente após ler o **Gott** de Herder, durante sua segunda visita à Itália. Quando a desmistificação da figura de Espinosa, portanto, ainda demoraria a consumar-se. Ela ocorre paulatinamente até porque, das perplexidades enumeradas *supra* por Chauí, as que de início mais se fizeram sentir foram as relativas à religião, e só pouco a pouco aquelas atinentes à metafísica e à teoria do conhecimento, sendo as propriamente políticas bem menos significativas³⁵.

Remonta a 1670 a primeira reação alemã contrária a Espinosa, de Thomasius. Antes disso, mesmo caso não se faça aceção dos contatos pessoais do holandês com sua contemporaneidade alemã – Tschirnhaus e Leibniz, para que se fique em apenas dois nomes – as reações negativas são de menor monta, não fazem escola. Mas a crítica mais persistente³⁶ ao autor em solo alemão ainda nos Seiscentos (em 1699), veio de Johann Georg Wachter, em **Der Spinozismus im Judentumb Oder die von dem heutigen Judentumb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt**, cuja intenção seria estender a mácula que atingira Espinosa sobre todo o judaísmo, que à

³⁴ Segundo Pierre-François Moreau, o vínculo suposto por Bayle entre pré-socráticos, orientais, Averróis e Espinosa sobre o tema da unidade de substância indicava algo como um “*pan-spinozism*” que influenciaria a leitura de Hegel e Victor Cousin. *Vide* seu artigo **Spinoza’s reception and influence** (SHARPE, 2002). É oportuno tomar este desvio em consideração porque ele basta para evidenciar como a desmistificação de Espinosa não só é lenta, como envolve a reavaliação de outros aspectos da história da filosofia.

³⁵ Só tardiamente é que o Espinosa crítico e exegeta da Bíblia foi abertamente debatido. Se na França o autor foi por muito tempo bem recebido como um anti-cristão a mais, na Alemanha protestante ele foi tomado bem mais a sério, como um auxílio re a problemas de interpretação bíblica – exatamente essa seriedade demandava prudência. Boas observações a respeito do descompasso entre franceses e alemães encontram-se em LAGNY, 1990.

³⁶ Pois ainda seria possível apontar ao menos Christian Korthold, com um **De tribus impostoribus Magnis Liber**. A edição deste livro dataria de 1680 conforme SPARN, 1984, p. 38, e de 1688 conforme a introdução de José R. Maia Neto à primeira edição brasileira de um **Tratado dos três impostores** de autor desconhecido, pela primeira vez publicada em Haia, em 1719, e enquadrada na literatura clandestina francesa (LUCAS, 2007, p. 8).

época recebia a consideração favorável de setores da vida teológica alemã. Contradito por Johann Franciscus Buddeus³⁷ em **Defensio cabbalae hebraeorum contra auctores quosdam modernos** (1700), Wachter revidou com o **Elucidarius cabbalisticus, sive Recondita hebraeorum philosophia**, cuja redação remonta a 1702, mas que só veio a ser publicado em 1706³⁸. Nesse último ele modifica substancialmente sua opinião e conclui que tanto Espinosa quanto a cabala estariam livres da acusação de ateísmo – afirmação que lhe rendeu o ódio de muitos contemporâneos. Leibniz fez várias anotações em seu exemplar deste livro, servindo-se dele para refletir sobre dúvidas as quais, trinta anos antes, o encontro com a filosofia de Espinosa lhe havia provocado e que ainda não haviam encontrado solução. É evidente como Leibniz não se detém, ou detém-se pouco, com o próprio Wachter e suas hipóteses sobre o assim reputado cabalismo espinosano, e muito mais com suas próprias contraposições e questões à **Ética**, franca e brevemente anotadas³⁹.

Wachter teve muitos leitores, inclusive muito depois de sua morte. Uns tantos leram sua primeira obra, outros a terceira⁴⁰. O que permaneceu inalterável foi a marca com que selou o destino da primeira fase de Espinosa na Alemanha, o registro da discussão sobre o ateísmo⁴¹.

³⁷ Vale notar que Buddeus chegou, em suas discussões sobre o ateísmo, a nuançar quatro modalidades: o ateísmo dogmático aristotélico, o estóico, o epicurista e o eleata, bem como que Espinosa seria, neste quadro, situado na última categoria. A respeito, SPARN, 1984, p. 51.

³⁸ Contudo, a obra que serviu para que Wachter viesse a ser reconhecido como espinosano foi outra, **Ordine juris naturalis, sive de jure naturae humanae demonstrationes mathematicae**, que se valia de Espinosa sem o mencionar e a qual fora publicada antes, em 1704.

³⁹ Vide LEIBNIZ, 1999. Verifica-se logo como somente a partir do momento no qual Wachter trata de Espinosa é que o tom de Leibniz atinge certa veemência. Antes, já nos primeiros parágrafos (pp. 15-16), Leibniz declara-se insatisfeito com o que encontra em Wachter, decepcionado.

⁴⁰ Cf. SCHOLEM, 1984, p. 25.

⁴¹ Secundariamente, também a acusação de criptocabalismo. Mas esta é um pouco menos evidente, salientando-se muito mais no início do século XVIII que depois. Para demonstrar essa tese o artigo de Andreas Kilcher, **Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur**, ocupa-se dos primeiros 100 anos

Antes de chegar à década de 1780, porém, é preciso esclarecer algumas transformações do espinosismo, sem as quais a polêmica de Jacobi e, principalmente, as leituras de Goethe e Herder, pareceriam eventos extraordinários para seu século.

Pois cobrir o intervalo histórico de Wachter a Herder exige que se mencione, quando menos, os casos de Christian Wolff e Johann Christian Edelmann. A época de Wachter foi um tempo no qual a acusação de ateísmo era gravíssima, talvez a pior que se poderia fazer a um erudito, e o espinosismo, em decorrência principalmente de Bayle, contava-se entre as formas canônicas deste mal. Mas este quadro transformou-se muito, o Setecentos alemão não foi um tempo de discussão apenas da fé.

Em 1740, Frederico II subia ao trono. Neste mesmo ano publicava-se a **Critische Dichtkunst** de Breitinger, a qual entre seus efeitos trouxe parte significativa do interesse do público leitor para temas artísticos, ao levantar novas polêmicas literárias – sublinhe-se que a tradução alemã do dicionário de Bayle (1741-1744) deu-se sob o patronato de Gottsched, o qual em sua introdução testemunhou plena concordância com o artigo sobre Espinosa. A reação ao poder de Gottsched e a suas reformas vinha de vários lados, logo os palcos alemães viam o apogeu da *Empfindsamkeit*. Por outro lado, foi em 1744 que se publicou a primeira tradução alemã da **Ética**⁴², que serviria aos estudos de Goethe, Lessing e Herder, entre outros: através dela a obra passou a figurar em um número bem mais significativo de bibliotecas no espaço germanófono.

(aproximadamente) do espinosismo na Alemanha, período no qual persiste a tese do criptocabalismo de Espinosa a despeito de toda descontinuidade em sua apreciação.

⁴² **Sittenlehre, widerlegt von den berühmten Weltweisen unsrer Zeit, Herrn Christian Wolff.** Franckfurt; Leipzig, 1744. Quatro décadas depois, em 1785, foram traduzidos o **Tratado da correção do intelecto** e o **Tratado político**. Depois, porém, as traduções e os comentários sucederam-se muito mais velozmente. Mais rápido que as obras de Espinosa, de qualquer modo, foram publicadas em alemão biografias suas.

Mesmo essa tradução não poderia, contudo, tornar o filósofo decididamente célebre, pois a época não lhe era favorável. Para relatar-se um testemunho contemporâneo, pode-se referir Johann Christoph Schwab, o qual, em artigo proposto como resposta a uma questão da Academia Prussiana das Ciências em 1791, caracterizou o período de 1740 a 1760 como um florescimento das belas-letas, durante o qual, entre outras coisas, notava-se que a discussão sobre ser ou não espinosista já não era tão significativa como antes: o importante seria a questão do bom gosto. Ser acusado de mau gosto, isto sim, era injurioso.

Assim, o retorno de Espinosa ao primeiro plano ainda demoraria. Para uma distinção inicial serve, portanto, que se diga que o período de 1699 a 1744 marcou um primeiro período das leituras de Espinosa na Alemanha e que outro período seguiu-se daí a 1785, quatro anos após a morte de Lessing, com a primeira publicação das cartas de Jacobi. Para uma abordagem mais minuciosa, porém, ressalta com nitidez que esta divisão atende mais à especificidade da história cultural alemã, antes e durante o tempo de Frederico II, que à da fortuna espinosana. Para os fins propostos pela presente tese, em todo caso, ela convém. Seria o caso de dizer que até a época de sua tradução a figura do “ateu prático” determinava a abordagem de Espinosa, enquanto após isso o surgimento da figura do “ateu especulativo” foi sendo lentamente preparada, até a década de 1780 e a controvérsia do panteísmo, quando se fixa a nova imagem.

Faz-se preciso, de qualquer modo, admitir certo recuo na intensidade com que se discutia Espinosa e constatar que, em seu lugar, suscitou-se e prosperou outra controvérsia: se Wolff seria ou não espinosano, a qual se iniciou por razões bastante secundárias ao próprio Espinosa. Wolff pretendeu utilizar o método matemático para discutir assuntos de religião, o que se revelou uma grande imprudência diante do ambiente de debate entre católicos e protestantes, que recusariam com vigor esta proposta. Wolff repudiou como pôde tais acusações, mas o modo pelo qual sua filosofia foi compreendida

preparou, sem intenção, o campo para uma reavaliação positiva de Espinosa, conforme diálogos de exígua ressonância de Moses Mendelssohn, os **Philosophische Gespräche**, viriam a atestar em 1755, afirmando que “sem Espinosa o conhecimento jamais poderia ter ampliado tanto suas fronteiras”. Mendelssohn não tomava de modo algum o partido do holandês, claro, afirmava apenas que ele foi importante para que surgissem as condições para a filosofia de Leibniz e Wolff. Mas este já era um sintoma eloqüente da época. Espinosa já não provocava tanto, era mais um dos “velhos”, ou quase: “*Wer um 1775 au jour sein will, liest das ‘Système de la Nature’*”⁴³. nesta época, o ceticismo era já bem aceito e a crítica da religião, ao invés de recorrer a longas argumentações, caracterizava-se pela radicalidade e pela força polêmica do que se escrevia. D’Holbach gozava de popularidade e o papel social da crítica da religião transformava-se⁴⁴.

Ao lado da crítica da religião exercida com mais leve censura e mais espírito de salão, também do lado dos filósofos crentes o conceito de ateísmo alterou-se, em grande parte por obra de wolffianos, os quais chegaram a afirmar que “jamais um filósofo poderia ser ateu”, isto lógica e simplesmente porque começar a pensar implicaria, desde o princípio, admitir a divindade. Não há como subestimar o significado desta mudança para o entendimento de como pôde Goethe afirmar a Jacobi que via Espinosa como “teíssimo, cristianíssimo”⁴⁵. Seu testemunho é o de um filho deste tempo⁴⁶.

⁴³ OTTO, 1994, p. 165. “Quem ao redor de 1775 quer estar a par das novidades, lê o **Sistema da natureza**”.

⁴⁴ ZAC, 1989, p. 153: “*L’interprétation du spinozisme par Goethe s’oppose au matérialisme même de d’Holbach. Cette nouvelle lecture du spinozisme est de conséquence, puisque Eckermann rattache expréssément à la pensée de Spinoza la formation par Goethe de la catégorie du démoniaque, encore présente dans la littérature allemande la plus contemporaine*”. “A interpretação de Espinosa por Goethe opõe-se ao materialismo de Holbach. Esta nova leitura do espinosismo tem conseqüências, visto que Eckermann liga expressamente ao pensamento de Espinosa a formação por Goethe da categoria de demoníaco, ainda presente na mais contemporânea literatura alemã”.

⁴⁵ Vide logo adiante neste capítulo a carta de Ilmenau, dirigida de Goethe a Jacobi em 9 de junho de 1785.

⁴⁶ A este respeito, vide nota 55.

A representação de Espinosa como homem de vida insuperavelmente virtuosa, por dedicado inteiramente à metafísica, como um inimigo da verdadeira fé, que à época de Bayle era plenamente possível, apesar de contraditória, no final do Setecentos alemão não poderia de modo algum ser aceita pela maioria – embora o fosse, e muito, para Jacobi, pensador singularíssimo e por isso mesmo apto a deslocar a discussão para um rumo inesperado, deslocamento que sob certos aspectos daria continuidade a tendências laicizantes ativas, mas por outro estimularia uma sensibilidade religiosa em aparência entorpecida.

Respostas díspares foram dadas no decorrer do tempo à pergunta sobre o misticismo tanto de Espinosa quanto de Goethe, por duas razões. Em primeiro lugar, “misticismo” é uma palavra que se entende em sentidos muito diversos⁴⁷. Tome-se das **Máximas e reflexões** a seguinte: “*Mystik: eine unreife Poesie, eine unreife Philosophie; Poesie: eine reife Natur; Philosophie: eine reife Vernunft*”, “misticismo, uma poesia imatura, uma filosofia imatura; poesia, uma natureza amadurecida; filosofia, uma razão amadurecida”. Assim ditas as coisas, parece muito fácil determinar o lugar do misticismo em Goethe; porém, bastará a este aforismo comparar o imediatamente precedente e logo assomarão contradições notáveis.

Em segundo lugar, muito freqüentemente a pergunta pelo eventual lugar do misticismo em ambos sofreu carências fatais de senso histórico. Adicionalmente e ainda em virtude da riqueza semântica do próprio termo “misticismo”, esta questão está aberta a sempre renovadas abordagens. À época de Goethe, por exemplo, era inegável que qualquer espinosano fosse dado como místico – o espinosismo, mais que eventualmente um ateísmo, seria desde logo um misticismo, pois bastaria considerar Deus uno com o mundo

⁴⁷ GOETHE, 1998, vol. XII, p. 493, GOETHE, 1997, p. 197.

para merecer o adjetivo “místico”⁴⁸. O interesse do jovem Goethe por Paracelso, para mais um exemplo, serviria entre outras pela mesma razão para assinalar-lhe certo misticismo.

Por último, há ainda o significado de místico enquanto religioso não cristão, como Goethe desde jovem e por toda a vida apreciou ser visto. Em carta a Jacobi de 7/3/1808, por exemplo, registra-se como, para reduzir o efeito negativo de uma recensão de Friedrich Schlegel, Goethe escarnece da confissão cristã deste e orgulhosamente declara-se o último dos pagãos, entre muitos outros testemunhos similares. Este sentido, no qual “místico” e “pagão” convergem e que em geral deve-se à intenção de realçar afinidades pessoais com a Antigüidade greco-romana, fica bastante evidente em testemunhos e atitudes datados de seus tempos na Itália, pela necessidade íntima em demarcar distância frente a certa cultura italiana, católica e contemporânea. Embora até o fim da vida Goethe mantivesse a afirmação de não aderir integralmente a qualquer culto particular, é natural que o ímpeto de manter a tensão entre seu paganismo particular e as religiões abrahâmicas ocasionalmente se abrandasse – e não só em nome das conveniências exteriores, como no mínimo a funda inspiração persa do **Divã** fartamente atestaria.

Mas esta é uma consideração sobre o misticismo que, desde logo, define o fenômeno desde o exterior, o que neste caso é contraproducente. Definindo-o desde dentro, isto é, segundo a opinião daqueles que no Setecentos alemão tomavam a si próprios como místicos, Espinosa não seria tão facilmente dado como tal.

Vale mencionar ao menos um deles, Peter Poiret⁴⁹. Místico que se filiara ao cartesianismo antes de desenvolver sua própria doutrina, critica

⁴⁸ Note-se como, de modo decisivo, a referência ao misticismo no parágrafo final da **Naturlehre** de Goethe, publicada em 1789, remete a outro sentido, inequivocamente oposto a este. Qualifica precisamente aqueles que divirjam dos pressupostos epistemológicos de seu autor.

⁴⁹ OTTO, 1994, p. 128.

Espinosa especificamente num ponto, e que não é a relação Deus-mundo ou Deus-homem, mas a atividade e capacidade da razão humana em conhecer o divino. Diversos autores reagiram a este ponto, quer a partir de distintas perspectivas religiosas, quer por interesses de cariz historiográfico ou filosófico. A discussão da filiação judaica de Espinosa passa obrigatoriamente por aí. A respeito é significativo ainda o que aponta Vernière (1982), que para Peter Poiret a prova ontológica da existência de Deus fala a língua dos ímpios, do orgulho da vã razão. Um místico, segundo este, jamais se permitiria combater por sua causa com as armas de que Espinosa faz uso.

Se esta consideração basta quando se toma o adjetivo “místico” conforme as linhas mestras de sua definição e no momento histórico que ora se discute, por outro lado a história do misticismo alemão liga-o por relações bastante complexas à do Iluminismo, e é através deste caminho que se pode acompanhar a metamorfose do “cabalista” Espinosa ao “filósofo racionalista” Espinosa. Otto (1994, pp. 134-135) levanta a suspeita de que em Edelman⁵⁰ o misticismo teria encontrado suas reais afinidades ao espinosismo, e sido ele, Edelman, a ponte que ligou misticismo e Iluminismo, quando por exemplo traduziu o conceito joanino de *lógos* por “*Vernunft*”, razão – seu mais antigo e distinto significado, conforme o setecentista: no princípio, traduz Edelman, era a razão. Um dos argumentos colhidos por Otto para essa tese reside em que Edelman concorda com Espinosa sobre que é preciso um pensamento da imanência para expressar a imediaticidade da relação do homem com Deus. O proveito da imanência espinosana, antes de descoberto pela contemporaneidade para as lutas políticas dos séculos XIX e XX, já havia sido claramente percebido por protagonistas de lutas religiosas como crítica à

⁵⁰ Desde muito antes de Otto, outros já colocavam Edelman entre os mais proeminentes leitores alemães de Espinosa durante a voga iluminista, claro. Poucos, porém, aprofundaram-se nas conseqüências desta posição. No mesmo sentido de Otto vai Schmidt-Biggemann (1984) ao sustentar que, ao publicar **Die Göttlichkeit der Vernunft**, Edelman justificara o uso teológico de Espinosa.

institucionalização da religião, muito tempo antes. Contudo, a hipótese de Otto esbarra no fato de que Edelmann ou qualquer outro pode ter sido o mais evidente elo entre místicos, fanáticos, iluministas, metafísicos da luz, etc., sem contudo ser o decisivo. Dada a complexidade da situação, não é na verdade tão relevante que tal ou qual místico ou iluminista tenha sido mais digno de menção que outros no encontro das correntes.

Um conceito de agitada história, o niilismo, brota, por assim dizer, do solo lavrado pelo panteísmo, termo empregado pela primeira vez, para designar a identificação de Deus com o todo da natureza e que, conforme John Toland, seu criador, seria um juízo comum tanto a Moisés como a Espinosa, bem como a base de todas as religiões reveladas. *Salis granum* é possível sustentar, portanto, que Espinosa terá sido panteísta ao menos no sentido de que o adjetivo fora cunhado em sua intenção. O mesmo se poderia sustentar sobre o adjetivo “niilista”, da lavra de Jacobi⁵¹ e utilizado para expressar sua opinião frente ao que ele identificou, a partir de Leibniz, como uma derivação muito peculiar e perigosa da idéia do *tzimtzum* de Luria.

Após a polêmica do panteísmo o espinosismo alemão atingiu um novo patamar, cuja descrição exigiria um quadro bastante extenso de autores – o debate tornou-se muito mais público. Antes dele, a consciência geral de que discussões públicas sobre Espinosa poderiam destruir a carreira de um letrado alemão bastava para manter em segredo as leituras que acaso tiveram lugar aqui e ali. Mas as situações particulares, prévias, que determinaram a posição no campo intelectual de Jacobi e Mendelssohn, induziram-nos à ruptura do silêncio. Jacobi soube, com a escolha de um poema inédito do jovem Goethe

⁵¹ O termo “niilismo” foi introduzido em filosofia por Jacobi, mas teve outros usos antes, conforme RITTER e GRÜNDER, 1984, vol. VI, p. 846.

como estopim da disputa com o bem estabelecido Lessing, granjear publicidade à causa. Dado o valor da pessoa do autor de **Nathan** para Mendelssohn, seria compreensível que este lhe partisse em defesa contra qualquer acusação de ateísmo. Ao final, tanto um quanto outro sofreram consideráveis desgastes. A ampliação retórica do nefasto na polêmica não demorou, como se depreende das palavras anonimamente publicadas de Moritz sustentando haver morrido Mendelssohn por obra de Jacobi, quando de fato foram as conseqüências de um resfriado a causa de sua morte⁵². Uma vez ocorrida a erupção e extravasado seu teor de escândalo, porém, finalmente abriu-se espaço para que a esfera pública suportasse ver emergir a discussão à luz do dia. Reputação alguma voltaria a ser tão lesada pela acusação de espinosana, embora a atribuição do adjetivo ainda em Schopenhauer guarde algo de despeitoso. A consideração de Espinosa como “acosmista” por Hegel é costumeiramente tida como auge da fase imediatamente posterior à polêmica, e a referência a Bayle aos poucos foi substituída. Assimilado o legado da polêmica do panteísmo, os argumentos de Schelling, Hegel e outros tantos fizeram-se ouvir. Mas o auge da produtividade de Goethe pertence a uma época anterior deste desenvolvimento – à delicada transição entre o “ateísmo prático” e o “ateísmo especulativo”.

Voltando a Moses Mendelssohn e nele à fase anterior às desventuras do encontro com o fanatismo cristão de Jacobi, Hamann e Lavater, dois dos quatro **Philosophische Gespräche** de 1755 destinam-se a designar o lugar de

⁵² Mendelssohn “*starb auf die edelste Art, die ein Sterblicher sich wünschen kann – er ward ein Opfer der Freundschaft für seinen Lessing, und starb als ein Märtyrer seiner Verteidigung der unterdrückten Rechte der Vernunft gegen Fanatismus und Aberglauben. – Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß, Jacobi vollendet das Werk*”, “morreu do modo mais nobre que pode um mortal desejar para si – foi vítima de sua amizade por Lessing e como mártir morreu em defesa da razão contra o fanatismo e a superstição. A impertinência de Lavater desferiu-lhe o primeiro golpe, Jacobi terminou o serviço”. (extrato de artigo publicado em vários jornais, citado em OTTO, 1994, p. 336). Até hoje há quem, engano ou inadvertência, reproduza esta versão, citando a autoridade de Goethe, que em mais de uma passagem de sua obra e correspondência a subscreve. Mesmo Heine fia-se nesta interpretação do mal de Mendelssohn, ou ao menos a difunde.

Espinosa no desenvolvimento da filosofia de Leibniz. Ao contrário de antecessores que buscaram encontrar uma linha contínua e necessária que ligasse o desenvolvimento da filosofia de Descartes a Espinosa e deste a Leibniz para fins de denúncia, Mendelssohn traçou-a para fins de reabilitação. As proposições da **Ética** seriam menos falsas que, isso sim, incompletas, e Leibniz teria vindo para completá-las, para produzir uma filosofia plena a partir de outra incompleta.

Ele de fato buscou aproximar-se de Espinosa, ao contrário do que muitos até hoje afirmam, em virtude talvez de darem fé, ingenuamente, às insinuações de Jacobi segundo as quais o amigo de Lessing jamais haveria realmente lido Espinosa – e que encontraram eco, por exemplo em Heydenreich, que também afirmava que Mendelssohn somente conheceria Espinosa “de compêndios”, uma afirmação que procurava fazer esquecer a ocupação daquele com este em outras épocas. Sua proximidade ao judeu banido esteve marcada, e isto sim se deve notar, por uma forte nota emocional, como o trecho a seguir dos diálogos filosóficos bem atesta:

Ehe der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuren Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu betauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen geziert zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmehr so weit ausdehnen können⁵³.

⁵³ “Para que a transição da filosofia cartesiana à leibniziana pudesse ocorrer, alguém deveria despencar no horrível abismo entre elas. Este fado infeliz coube a Espinosa. Como é lamentável seu destino! Ele foi uma vítima a serviço do entendimento humano, vítima que merece ser honrada com flores. Sem ele a filosofia jamais haveria ampliado suas fronteiras”. Citado em OTTO, 1994, p. 185. Claro está, Lessing desempenhou um papel decisivo na formação desta opinião mendelssohniana. Mas a sua posição não conviria a mesma atitude que no amigo se tornou notória.

Assim, os erros de Espinosa são um mal necessário à mais perfeita consecução do bem sobre a Terra, o negativo é um momento, uma passagem escura cuja travessia promete o ganho da filosofia de Leibniz, com todas as suas vantagens. Tal modo de conceber a história da filosofia não é de modo algum raro, mas ocorreu pela primeira vez aqui naquilo que concerne à linhagem que de Descartes vai a Espinosa, deste a Leibniz e chega, finalmente, a Wolff. Espinosa merece flores por seu martírio, Leibniz leitores por haver formulado uma filosofia mais perfeita.

Para Otto, se Mendelssohn por um lado luta pela aceitação de Espinosa na história do pensamento europeu, por outro o despoteiza. De fato, estes diálogos mendelssohnianos não são um momento insignificante da história da recepção de Espinosa, contribuem muito para sua aceitação, precisamente ao traçar alguns dos contornos do que será sua figura diante de um judaísmo reformado alemão.

Já o **Fédon** mendelssohniano faz eco à fase do Setecentos filosófico em que não se podia aceitar o ateísmo como parte de nenhuma filosofia – quem aceitasse pensar filosoficamente, inevitável e maieuticamente seria levado à convicção sobre a imortalidade da alma e a existência de Deus. Vale sublinhar que, em seu tempo, este diálogo foi muito divulgado e bem recebido⁵⁴. E como justificar que Espinosa haja preparado uma obra mestra de ateísmo, dado que a uma obra que faça a ponte entre Descartes e Leibniz em filosofia dificilmente se poderá dar outro qualificativo que o de filosófica no mais pleno grau? Não por acaso este diálogo de Mendelssohn o celebrizou e não por acaso sua prova da existência da alma foi vítima exemplar de Kant na **Crítica da razão pura**, na “Refutação da prova mendelssohniana sobre a permanência

⁵⁴ Inclusive por Goethe. Se por um lado a menção ao **Fédon** platônico poderia sugerir distância de Goethe e Espinosa (pelo elogio de uma atitude suicida), por outro importa notar como Mendelssohn, dada suas crenças, tampouco poderia satisfazer-se com a solução de Sócrates em buscar a morte voluntária. Cabe considerar, ademais, que a mesma obra de Mendelssohn exerceu influência sobre K. W. Jerusalem.

da alma”, “*Widerlegung des mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*”. Tanto espaço na **Crítica**, em geral econômica ao transcrever nomes de pensadores, revela a sintonia do autor refutado com seu tempo.

Que Goethe haja pertencido a esse tempo de modo decisivo o comprova cabalmente a nona das **Máximas e reflexões** (GOETHE, 1998, p. 365), dedicada à prova teleológica da existência de Deus, objetada igualmente pela **Crítica da razão pura**, máxima que menciona a possibilidade de uma *Brontotheologie* (uma teologia dos trovões) e uma *Niphotheologie* (uma teologia da neve). Julga ele que, a despeito da infausta refutação, subjazeria ainda nesta velha prova algo eficaz para despertar certa elevação emocional – “o que como prova não vale, deve valer como sentimento”, advoga⁵⁵.

Ainda sobre Mendelssohn frente a Kant, um mero passar os olhos pelos *loci paralleli* em que se registra seu nome no corpo kantiano bastará para demonstrar que o mesmo autor ora fora elogiado por sua argúcia (**Crítica da razão prática**) e ora se reconhecera o valor de sua argumentação, bem fundamentada e elegantemente exposta (**Prolegômenos a toda metafísica futura**), mas também de que noutras tantas partes se o ferira de réplicas duras e, noutras ainda, suavemente se o pusera à parte: daí a mais límpida prova de que ambos os contribuintes do **Berliner Monatschrift** tiveram mesmo muito a discutir, em que pese a minguada interlocução.

Em **Jerusalem**, por sua vez, vestígios quase demasiado nítidos do **Tratado teológico-político** estão por toda parte. O **Tratado** não é endossado, claro; mas tampouco realmente hostilizado. A tese da liberdade necessária do pensamento é tão central numa obra como na outra. O título das obras já a

⁵⁵ Que Goethe pertença a esta época não se refutará pelo dito em 1 de setembro a Eckermann, quando ele afirmou que já ninguém discute o tema da imortalidade da alma e reprova Hegel por insistir em tentar. Uma leitura um pouco mais atenta logo mostra como se trata apenas de inveja do que ele supõe ser o pragmatismo de os ingleses e portugueses conceberem a ação política em relação à expansão colonial e ao tráfico negreiro em contraste com o “pendor filosófico” e “atraso” alemães. Inveja, pois, e uma série de colocações motivadas pela circunstância, como a análise das notas de Eckermann pode facilmente determinar.

tudo esclarece: numa, se discute a necessidade da liberdade de pensamento e expressão no interior de qualquer Estado ou instituição religiosa; na outra, a necessidade de liberdade para o culto judaico no interior do Estado moderno⁵⁶. A religião é um domínio da liberdade de consciência e a tolerância religiosa é necessária a qualquer Estado moderno; mas, a partir desse ponto, as diferenças entre os autores aumentam e alternam-se com outros momentos de identidade de convicção.

A amplitude da liberdade de culto advogada por Mendelssohn, desde o **Fédon** cognominado “Sócrates judeu”, é bastante exigente para as instituições de sua época. Para invalidar todas as colocações contrárias à aceitação do judaísmo, não seria correto exigir menos. Por isso mesmo é fundamental em sua estratégia argumentativa reiterar que o ateísmo seja antes uma patologia monstruosa que um ponto de vista, pois assim vai-se afastando mais e mais a possibilidade de rejeitar o judaísmo como negação da fé, ou a possibilidade da duplicidade de verdades. É verdade que o autor empresta a Leibniz distinções sobre fé e razão, mas se percebe como já não lhe bastam, de modo algum. Ele precisa argumentar muito para além delas; volta mesmo a um estado prévio ao de Espinosa a respeito do problema da dupla verdade e da atenção às exigências concorrentes das esferas do político e do teológico, “de Deus e de César”. A tolerância religiosa precisa nele se afirmar num sentido mais precário que no **Tratado teológico-político**.

Contudo, mesmo os defeitos mais graves que se possa imputar a Mendelssohn não lhe tiram a vantagem sobre a pouca sofisticação dos

⁵⁶ **Tratado teológico-político, contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade, Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate, & reipublicae pace posse concedi : sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse** é o título completo do **Tratado teológico-político**; **Jerusalem**, por sua vez, chama-se **Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Jerusalém ou do poder religioso e do judaísmo**.

conceitos de crença e razão de Jacobi. Mesmo que conceber o judaísmo não como religião, mas como legislação revelada, tenha trazido alguns problemas ao amigo de Lessing, de fato foi um passo decisivo. Não tão agudos quanto os de Espinosa, os conceitos de Mendelssohn serviram ao menos ao fim que lhes foi prescrito, a emancipação judaica⁵⁷. Jacobi, por seu turno, se a curto prazo obteve publicidade e atrasou o sucesso daquele, por outro lado liberou o *corpus* espinosano para a discussão pública exatamente ao querer eliminá-lo.

O debate não teve solo comum suficiente entre seus protagonistas. Na verdade, não houve propriamente um debate, pois a posição de Jacobi não encontrou um real antagonista – dado que Mendelssohn partilhou a negação de Espinosa. O aspecto em que Mendelssohn pôde ser considerado vencedor é o da difusão de seus ideais, mas não o do convencimento a respeito da crença filosófica de Lessing. Desde este ângulo, não houve um verdadeiro antagonista para o ataque de Jacobi. A vantagem de Mendelssohn veio com a derrota dos pontos de vista que Jacobi procurou difundir – na defesa de uma religiosidade sentimental que reivindicava o prestígio de Bonnet e Pascal. Se é preciso admitir que, em seu tempo, os conceitos e argumentos jacobianos sobre a religião revelada obrigaram teóricos importantes a extensas reformulações de suas próprias posições, tal se deveu bem mais ao talento disputatório de seu defensor, o qual lhes infundiu notável força retórica, do que propriamente à sua pregnância ou originalidade próprias. Logo abandonados pela posteridade, hoje somente são alvo de interesse colateral por parte de historiadores.

⁵⁷ Para Yirmiahu Yovel (em DELF, 1996), o confronto com Kant foi para Mendelssohn muito mais ameaçador que com Lavater ou Jacobi, mas muito menos público, por isso mesmo menos discutido. Das duas principais teses que relevam de sua obra, especialmente de **Jerusalem**, a da religião natural e a da legislação revelada, a primeira haveria sido demolida por Kant, a segunda manipulada. Esta observação merece crédito, embora sua audácia provenha de certa generalização. Ao menos ela pode ser contraposta à idéia assinalada *supra* na nota 52, a saber, um boato de Moritz segundo o qual Jacobi e Lavater teriam assassinado Mendelssohn – já vencido, contudo e em segredo, por mais astuto e poderoso adversário. A carta de congratulação de Kant pela publicação de **Jerusalem** (de 6 de agosto de 1783) não basta para refutar estas observações.

Tempos após a controvérsia, Jacobi afirmou que o que combatera não fora o espinosismo – ao qual julgava falso, porém coerente – e sim a quem pretendia conciliar fé e saber, o que para ele conduziria, com, digamos, espinosana necessidade, não só à falsidade, mas à incoerência. Jacobi pretendeu não apenas limitar o saber para dar espaço à fé, mas decididamente suprimir direitos daquele em favor desta. É natural que encontrasse contra si não apenas o Iluminismo de Mendelssohn e seus pares de Berlim, mas de muitos outros pensadores de seu tempo. A popularidade das **Briefe**, enquanto durou, deveu muito à impopularidade do “Sócrates judeu” e de partidários seus em determinados círculos, como o testemunha a própria reação de Goethe, que chegou a manifestar-se positivamente frente a elas em carta de 1 de dezembro de 1785 – bem como exibiu grosseiro sarcasmo frente às **Morgenstunden**. Uma atitude ignorante: pois, via Herder, Goethe viria mais tarde (como leitor de **Gott**) a ser bastante influenciado por pontos de vista originários deste a quem depreciara⁵⁸. A seguir, os passos fundamentais da polêmica do espinosismo conforme as **Briefe** de Jacobi.

⁵⁸ A título de hipótese convém considerar que parte do despeito aqui testemunhado de Goethe por Mendelssohn poderia advir dos dias em que aquele lera o **Fédon** deste, ao mesmo tempo em que lia o de Platão (*vide* nota 54). Afinal, é neste diálogo platônico que se insere o “*memento mori*” tão desgostoso ao espinosano e de tão excepcional sucesso na história do cristianismo, um ponto da doutrina platônica a cujo combate o poeta realmente aplicou sua verve.

A polêmica do panteísmo, visão em resumo

Em carta *sub rosa* datada de 21 de julho de 1783, Friedrich Jacobi perguntou a Elise Reimarus⁵⁹ se Moses Mendelssohn estaria a par de que Lessing, sobre cujo caráter e obra este tencionava redigir um trabalho, era um decidido espinosista. Em 4 de novembro do mesmo ano Mendelssohn recebeu, em resposta à surpresa e apreensão que a questão lhe causara, a descrição do diálogo com Lessing que Jacobi teria conduzido em 1780. Ainda nesse ano, por instância novamente de Mendelssohn, seguiram-se novos detalhes da conversa.

Conforme a carta de 4 de novembro, Jacobi chegara a Wolfenbüttel em 5 de julho e naquela mesma tarde conhecera Lessing, iniciando uma visita que duraria até o dia 11 do mesmo mês. Mas já na manhã do dia 6, pouco depois de ambos se encontrarem para conversar, logo após o anfitrião ler a poesia ainda inédita “Prometeu” de Goethe, que lhe fora mostrada pelo visitante⁶⁰, aquele confessou seu espinosismo. Afirmou que os conceitos ortodoxos sobre a divindade já não lhe bastavam e que se declararia partidário de Espinosa, caso precisasse declarar-se partidário de alguém. Na manhã do dia 6, após o café da manhã, Lessing declarou: “*Es gibt keine andre*

⁵⁹ Elise foi a principal mediadora desta polêmica, encaminhando as cartas de um a outro dos contendores e sempre próxima de Mendelssohn, muito ligado à família da moça. Ela era filha de Hermann Samuel Reimarus, autor dos “Fragmentos de Wolfenbüttel”, **Wolfenbüttelschen Fragmente**, originalmente designados como uma “Apologia dos adoradores razoáveis de Deus”, **Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes**, suscitaram bastante polêmica, precisando ser publicados apenas parcialmente (a edição completa esperou até 1972). Eles deram ocasião à polêmica de Lessing contra o pastor Goeze. Samuel julgava o milagre e a Revelação indignos da natureza de um Deus que deveria atingir seus fins por meio de uma ordem natural razoável, racional. Próximo, pois, a Lessing.

⁶⁰ Kurt Christ sintetiza as comparações sob cuja orientação Jacobi entende a poesia de Goethe ao afirmar que aos olhos de Jacobi o panteísta teria roubado a Deus sua personalidade e o lançado em meio à dor assim como Prometeu roubou o fogo do Olimpo. O panteísta, isto é, Goethe ou Espinosa, teria igualado Deus à mera, morta matéria. CHRIST, 1994, p. 394.

*Philosophie, als die Philosophie des Spinoza*⁶¹, “não há outra filosofia que a de Espinosa”. Nesta ocasião a conversa intensificou sua densidade intelectual e dramática; Lessing teria posto em causa inclusive que Leibniz deveria ser, em seu coração, também ele um espinosista⁶². E que o próprio Jacobi o seria: ao falar com admiração da profundidade do pensamento contido na **Ética**, este teria dado a seu interlocutor uma falsa imagem de adesão ao sistema – imagem que impressionou não somente Lessing, mas muitos leitores, até hoje em dia, pois a intensidade das emoções descritas realmente não é ordinária. Inquirido por Lessing sobre como poderia não ser espinosista, se tantas grandezas reconhecia naquela filosofia, sem com isto tornar-se um puro cético, Jacobi contraveio: ao repudiar Espinosa, ele pretenderia dar as costas precisamente à filosofia que, em seu entendimento, constrangeria seu seguidor a tornar-se cético – a tornar-se ateu. Lessing rebateu assumindo que se julgava espinosista sem com isto deixar de sentir-se um honrado luterano.

A esta altura, fica evidente como a discussão tinha mais frentes do que poderia parecer à primeira vista. Não se debate aqui uma questão de gosto pessoal por tal ou qual leitura filosófica, mas algo muito mais fundamental, a saber, simultaneamente discute-se a implicação da filosofia com a teologia e com a fé no Sacro Império Germânico. Escapa aos fins da presente tese estender-se a respeito, não seria o caso de aqui colocar lado a lado, por exemplo, o **De servo arbitrio** de Lutero e a **Ética**. Mas seria igualmente impróprio prosseguir sem ao menos advertir que também Goethe e Herder não poderão, jamais, deixar de ter em vista questões muito cotidianas e concretas

⁶¹ JACOBI, 2000, p. 23. Todo o início do livro insiste neste mesmo ponto, a saber, que Lessing teria se declarado espinosista diversas vezes em seus diálogos com Jacobi, que à p. 47 retoma: “**Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge, oder, Lessing ist ein Spinozist**” (em negrito no original), “Lessing não acredita em nenhuma causa das coisas distinta do mundo, isto é, Lessing é um espinosista”.

⁶² *Idem*, p. 29. É curioso notar como, nestes diálogos entre Lessing e seu hóspede, subitamente um grande número de filósofos passou a ser acusado, ou elogiado, como espinosista: mais adiante, em outro momento (*ibidem*, p. 42), o autor afirma que Lessing teria insistido em ver em Hemsterhuis o mais evidente espinosismo.

de distinções internas ao cristianismo – e nele ao conflito de católicos e luteranos – ao expor publicamente seus juízos sobre o autor do **Tratado teológico-político**⁶³. Daí o peso da expressão “honrado luterano”, nada insignificante quando pronunciada entre estes dois homens.

Mesmo quando, ao final do diálogo daquela manhã, Jacobi logrou uma exposição consideravelmente completa de suas objeções, as quais, como seria de esperar, muito deviam a Leibniz e Bayle: o anfitrião permaneceu inamovível. Não deixou de reparar, com certo humor, sua inaptidão para o salto mortal da filosofia na fé que tornou seu interlocutor famoso na história do pensamento – quando Jacobi afiançou que para saltar bastaria partir de um fundamento, de uma base elástica, observou⁶⁴ que para isso seria preciso um ímpeto que, devido a suas pernas velhas e sua cabeça pesada, ele não poderia permitir-se, sequer figurar-se. Uma ponderação que poderia encerrar certa ironia, mas que na situação serviu à pacificação dos ânimos⁶⁵.

Diversificados eram os motivos de insatisfação de Jacobi e sua época; seria contudo injusto não nomear a nervura que enfeixa os motivos de seu desconforto com a **Ética**. “*A nihilo nihil fit*”, uma sentença em latim no texto⁶⁶, “do nada nada se faz”, expressão que designa a impossibilidade da criação do mundo a partir do nada e que provém, de fato, de Melisso de Samos⁶⁷. O contexto em que irrompe o “do nada nada se faz” em seu diálogo é a apologia da idéia mais propriamente cristã de Criação do Mundo, já

⁶³ Expressões cifradas, colhidas da Dieta de Augsburg e de escritos institucionais, surgem em mais de um momento da discussão – e já passaram despercebidas a mais de um comentador. Em vista disso, reforça-se a impressão de que não se pode dispensar uma reflexão prévia sobre a história do espinosismo antes de pensá-lo em Goethe.

⁶⁴ *Idem*, p. 36.

⁶⁵ Note-se, ainda, como a natureza mais profunda da opinião efetiva de Lessing permaneceu resguardada para as efabulações da posteridade até o presente.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁷ O contexto original da afirmação de Melisso, conforme testemunham Simplício e Aristóteles ao discorrer sobre o vácuo, o movimento e outros tópicos de física, é aquele da defesa de Parmênides contra os pitagóricos. Mas certamente não é o “horror ao vácuo” que ocupa os amigos em Wolfenbüttel.

empreendida aliás por Leibniz, contra o que seria a doutrina dos “cabalistas filosofantes”. E, contudo, mesmo não se tratando de uma discussão sobre Parmênides e sua escola, não se pode negar o ardor do *hen kaí pan* de Lessing. Sem ímpeto para o salto mortal na fé pré-filosófica, mas fervoroso na apologia da substância única, infinita, eterna e necessária que, conforme Chauí, denuncia o “ateu especulativo”. E se o nome de Parmênides aparenta não significar muito no contexto, será preciso observar que deste momento em diante ele irá se tornando significativo: na medida em que o centro do interesse em Espinosa migra do terreno da teologia para o da filosofia, as referências a fontes filosóficas ampliam-se e difundem-se em outros autores, como Wizenmann⁶⁸.

Após afirmar com várias passagens de suas conversas com Lessing o espinosismo deste, Jacobi publica cartas pessoais de Mendelssohn, um diálogo ficcional de sua autoria com ele próprio e Espinosa por protagonistas, e várias notas e apêndices, inclusive reagindo à publicação do **Gott** de Herder, a que busca desqualificar como mero “sermão”. Uma coleção de aforismos está talvez entre o que mais merece menção nesta parte da obra posterior à identificação de Lessing com o espinosismo e deste com a convicção de que o mundo não foi criado por um ser a ele transcendente. O primeiro dos “axiomas”, isto é, dos aforismos, reza: “*Spinozismus ist Atheismus*”⁶⁹, “espinosismo é ateísmo”. Uma nota de rodapé o segue: o autor toma o cuidado de afirmar que nem todos os espinosistas seriam ateus, apenas aqueles que entenderam corretamente o que significa sê-lo. Seguindo um estilo de escrita que evoca imediatamente o da demonstração geométrica, segue a argumentação,

⁶⁸ Notável é, por exemplo, o diálogo contido em **Natur und Gott nach Spinoza**, obra de Karl Heinrich Heydenreich, o qual sob os nomes “Parmênides” e “Xenófanes” reedita a polêmica em 1789, sem citar o nome de Espinosa em lugar algum, retomando o tema das disputas entre panteísmo e teísmo. Ainda quanto à identificação de espinosismo a eleatismo, observe-se ao menos a classificação de Espinosa como ateu eleata já por Buddeus (*vide* nota 37), para que se enfoque apenas o círculo dos que publicaram sobre o holandês antes da tradução alemã de sua obra.

⁶⁹ *Idem*, p. 118.

afirmando-se por exemplo que toda tentativa de demonstração filosófica desemboca no fatalismo. A filosofia de Leibniz é reconduzida a mera variação do espinosismo, o ateísmo e o panteísmo surgem por toda parte, a fé (*Glaube*) é o fundamento (*Element*) de todo conhecimento, enfim: tais axiomas dão continuidade ao pensamento geral de seu autor, que se aplicará a muitas situações no futuro, mas sempre segundo a mesma orientação. Se este é um texto-chave na história do espinosismo, é por abordá-lo com particular competência (quando comparado a tentativas anteriores), por envolver um grande número de pensadores (mas, sem dúvida, especialmente Lessing) com um único conceito de grande futuro e por vir a público em momento oportuno.

Para Jacobi, religião implica transcendência. Para Espinosa é possível falar de Deus – na imanência. Ambas perspectivas excluem-se. O amor de Deus segundo o quinto livro da **Ética**, intelectual, não pode satisfazer os anseios de uma relação transcendente e pessoal, os quais delineiam o sentimento religioso de Jacobi, que por sua vez determina toda sua vida intelectual. Trata-se do oposto daquilo que se passa com Goethe, cuja peculiar religiosidade é tão marcadamente imanente que facilmente o conduz a atitudes pouco convencionais para a época. Ambos não poderiam, de fato, entender-se a respeito, assim como o conjunto das preocupações religiosas de Mendelssohn jamais poderia dizer algo a Jacobi, nem vice-versa.

A questão da revelação divina tampouco poderia conter tópicos que satisfizessem a ambos, não apenas pela discrepância a respeito entre as orientações judaica e cristã, mas até mesmo pelo lugar que a revelação sabidamente ocupa no pensamento de Lessing – especialmente no que se pode tomar como sua filosofia da história. Nem Jacobi, nem Mendelssohn poderiam prescindir dos profetas; o autor do **Tratado teológico-político** não poderia ver neles mais que eficientes líderes, homens de imaginação.

Efeitos da polêmica nas relações pessoais de Goethe

Unidos por laços de parentesco distante, Goethe e Jacobi conheceram-se desde a juventude (em abril de 1774, ocorrendo já neste primeiro encontro uma conversa sobre Espinosa), rompendo relações apenas na velhice. Encontraram-se apenas cinco vezes no decorrer de uma amizade de quarenta anos. No entanto, sua correspondência testemunha intenso afeto mútuo.

Houve momentos de grande harmonia entre eles, conforme consta em **Poesia e verdade** a respeito dos dias de Goethe na casa dos Jacobi nos arredores de Düsseldorf. Por outro lado, a história bastante longa de seus conflitos literários e filosóficos chega a ser difícil de resumir, embora constitua-se num tópico central para o discernimento das fases da formação filosófica de Goethe – pelo contraste que as opiniões de ambos traçam no decorrer dos anos.

O que talvez mais se conhece da relação de ambos é o muito peculiar tratamento dispensado por Goethe ao **Woldemar**. Ele crucificou um exemplar do romance, por brincadeira. Herbert Lindner (1960) sustenta que as descrições da natureza são pouco convincentes neste romance e decidem por seu fracasso. Argumenta que isto se deva à filosofia de seu autor não permitir à natureza mediar qualquer espécie de impressão sublime ou elevada. A aversão de Lindner a Jacobi às vezes erra o alvo – como quando sustenta que o combate deste contra Espinosa revelaria os interesses de classe de um comerciante de cereais (ocupação do pai de Friedrich Jacobi, a qual este chegou a exercer por algum tempo na juventude, antes de suas influências sociais alçarem-no a outros postos). Mas permite-lhe algumas análises

bastante penetrantes⁷⁰. As limitações de Lindner são, de qualquer modo, decorrentes de sua filiação a uma germanística bastante peculiar à República Democrática Alemã, deixando-se distinguir de pronto, sem engano.

Em setembro de 1784 Jacobi foi recebido em Weimar e não só com seu parente, como também com Herder e outros, teria discutido Espinosa com bastante intensidade, conforme as conclusões de Heinz Nicolai (1965) a partir de indicações indiretas colhidas nas correspondências dos presentes – nada se conservou, infelizmente, que relate com precisão o que veio a ser dito e por quem.

Em dezembro, Herder escreve a Jacobi: havendo voltado ao filósofo da **Ética**, deve dizer que concorda com as idéias de Goethe. Em 12 de janeiro, é a vez de o poeta comunicar a Jacobi sua convergência com o pastor. Embora Nicolai não partilhe dessa opinião, parece evidente daí que os weimarianos, mesmo que entusiasmados por Jacobi a aprofundar-se na **Ética**, não tenham concordado com tudo o que dele ouviram em setembro⁷¹. Que já naquele encontro algumas divergências se tenham ao menos insinuado.

Em abril de 1785 Jacobi perguntou o que o amigo pensava sobre sua obra, mas a resposta não lhe veio de pronto, pelo contrário, a situação começou a arrastar-se em ponderações diplomáticas, até a redação de uma carta desde Ilmenau, datada de 9 de junho, a qual merece ser atentamente considerada⁷².

⁷⁰ Sobre a inaptidão retórica de Jacobi em descrever a natureza, ver, ainda em LINDNER, 1960, a p. 154.

⁷¹ Mesmo que faltem testemunhos sobre os encontros de setembro de 1784, que ninguém despreze as demais indicações sobre a conta em que Herder e Goethe tinham por esta época a Espinosa. No natal desse ano, por exemplo, a companheira de estudos de ambos, Charlotte von Stein, chegou a escrever-lhes desejando que, dali por diante, Espinosa representasse o mesmo que Cristo para ambos os amigos (*"Spinoza sei euch immer der heilige Christ"*). Vide KLEVER, 1989, p. 88. Importa ver ainda que as primeiras tentativas de filologia do **Studie nach Spinoza** buscaram datar sua redação desse inverno. Mais, adiante, no capítulo final desta tese.

⁷² "Já há muito recebemos e lemos teu escrito. Culpo a mim mesmo e a Herder por haveremos demorado tanto em responder, desculpe-nos. Ao menos de minha parte, expresse-me por

Schon lange haben wir deine Schrift erhalten und gelesen. Ich mache Herdern und mir Vorwürfe daß wir so lange mit unsrer Antwort zögern, du musst uns entschuldigen, ich wenigstens erkläre mich höchst ungern über eine solche Materie schriftlich, ia es ist mir beynahe unmöglich.

O poeta somente costuma expressar sua religiosidade através de sua arte, enquanto o metafísico amigo discorre fluidamente sobre Deus e seu mundo⁷³. Esta não é uma das menores razões pelas quais tantos debates surgem a respeito deste aspecto de sua personalidade na história da germanística. Após este parágrafo, o missivista sustenta que ele próprio, Herder e o destinatário seguramente chegariam a um acordo sobre o assunto, se para tanto se reunissem. Logo em seguida, porém, vem a discordância claramente exposta⁷⁴:

Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn theissimum ia christianissimum nennen und preisen.

É impressionante que se possa imaginar um acordo entre posições tão claramente antagônicas, mas de fato ambos sustentaram essa esperança por décadas.

escrito muito pouco à vontade sobre um tal assunto; sim, para mim é quase impossível". GOETHE, 2004, p. 3.382.

⁷³ Herder, mesmo teólogo, e portanto "metafísico" por ofício, adota a mesma conduta: ocasionalmente sabe afirmar-se alheio a disputas abstratas sobre religião, como adiante se verá (*vide* nota 88).

⁷⁴ "Você conhece a elevada realidade que é o fundamento de todo o espinosismo, sobre a qual tudo se constrói, da qual tudo mais flui. Ele não demonstra a existência de Deus, a existência é Deus. E se outros querem depreciá-lo por isso, então eu devo chamá-lo de *theissimum*, mesmo de *christianissimum*, e assim apreciá-lo". GOETHE, 2004, p. 3.382.

A seguir, um parágrafo que afirma esta resposta haver sido iniciada catorze dias antes. E logo depois⁷⁵,

Vergieb mir daß ich so gerne schwiege wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen.

Ich kann nicht sagen daß ich jemals die Schrifften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß wir jemals das ganze Gebäude seiner Gedancken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungen und Lebensart erlauben's nicht. Aber wenn ich hinein sehe glaub ich ihn zu verstehen, das heist: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch und ich kann für meine Sinnes und Handelns Weise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen.

Deswegen wird es mir schwer was du von ihm sagst mit ihm selbst zu vergleichen. Sprache und Gedancke sind bey ihm so innig verbunden daß es mir wenigstens scheint als sage man ganz was anders wenn man nicht seine eigensten Worte braucht. Wie oft hast du nicht ganze Stellen aus ihm untersetzen müssen. Du trägst in anderer Ordnung mit andern Worten seine Lehre vor und mich dünckt die höchste Consequenz der aller subtilsten Ideen muß dadurch oft unterbrochen werden.

Verzeih mir der ich nie an Metaphysische Vorstellungsart Anspruch gemacht habe, daß ich nach solanger Zeit nicht mehr

⁷⁵ “Perdoe-me se eu tão prontamente silencio quando se fala de um ser divino, o qual somente conheço em e a partir da *rebus singularibus*, para cuja mais próxima e profunda consideração ninguém mais pode animar que o próprio Espinosa, apesar de sob seu olhar todas as coisas singulares parecerem desaparecer.

Não posso dizer que outrora tenha lido em seqüência os escritos deste homem excelente, que tivéramos a completa estrutura de seus pensamentos sinopticamente captada por nossa alma. Meu modo de pensar e viver não o permite. Mas quando olho lá dentro creio entendê-lo, isto é: para mim, ele nunca está em contradição consigo mesmo e posso tirar disso muito influências sãs para meu modo de pensar e agir.

Por isso é-me difícil comparar o que você dele diz com ele próprio. Linguagem e pensamentos são nele tão intimamente ligados que pelo menos para mim parece que se fala de algo completamente diverso quando não se utiliza suas próprias palavras. Quão freqüentemente você não deve dar esteio a trechos completos dele. Você preleciona a doutrina dele em outra ordem e com outras palavras: creio que com isso a mais elevada conseqüência da mais elevada idéia seja freqüentemente interrompida.

Perdoe-me por jamais haver exigido mais uma forma de imaginar metafísica, que eu após tanto tempo já não escrevo mais, nem melhor. Hoje pedirei a Herder e espero que ele faça melhor. Aqui estou nas montanhas, busco o divino *in herbis et lapidibus*”. GOETHE, 2004, pp. 3.383-3.384.

und nichts bessers schreibe. Heute mahne ich Herdern und hoffe der solls besser machen.

Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche in herbis et lapidibus.

É notável como nessa carta a pena de Goethe utiliza o adjetivo “metafísico” com a intenção de marcar a distância entre si e o amigo e parente. A crer no argumento apresentado, Espinosa não seria um metafísico, enquanto Jacobi o seria no mais característico grau. Emprego bastante peculiar deste predicado, logo se vê. Espinosa é aproximado de Goethe, e sobretudo – incluído na categoria de teíssimo e cristianíssimo, enquanto Jacobi assume o impertinente posto de sujeito de abstrações, “metafísico”.

A mesma cautela que o adjetivo “místico” exige quando empregado para qualificar Goethe, deve ser empregada no mesmo caso para “metafísico”. Já a carta de Goethe de 3 de dezembro de 1784 caracterizara Jacobi como “metafísico”, o que se repetiu várias vezes no decorrer da amizade, e a si mesmo de físico, entendendo como “metafísico” o constante produzir discursos sobre a divindade.

O problema da expressão (no caso, lingüística) em Espinosa, isto é, que suas palavras não poderiam ser deslocadas, que sua ordem e modo de expressar-se corresponderiam sem lacuna a seu modo de pensar: aí vai uma remissão quase inevitável, para o leitor, ao problema da adequação entre pensamento e linguagem, sobre o qual Herder escreveu e que mesmo atualmente, sob novas elaborações, como a tese de Sapir-Whorf, comparecem ao debate lingüístico. Logo, a intenção de “falar com Herder na esperança de que ele discuta o problema com maior competência” não é casual.

A Herder e Jacobi, portanto, que caiba falar de linguagem e de expressão, discutir “metafísica”. Se alguma salvação houver para Goethe, residirá em qualquer outro lugar que não no mero discurso, disso dá conta a

citação “*in herbis et lapidibus*” com que se encerra a carta. “*In Verbis In Herbis Et In Lapidibus Salus*” é uma divisa outrora atribuída a Paracelso⁷⁶. O verbo engana, a ação produz, o verbo é falacioso, os bons afetos estimulam a atividade. A seus dois amigos Goethe confia a tarefa de discutir como ler escolarmente a **Ética**, a si próprio reserva a de agir conforme seu espírito, reforçando o impulso a superar a passividade. Considere-se, para eliminar as dúvidas a respeito, a melhor definição espinosana da salvação da alma, a saber, aquela do amor intelectual a Deus, na trigésima sexta proposição da quinta parte da **Ética**⁷⁷:

Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

Uma declaração de reciprocidade amorosa, pois “essa proposição trabalha com o duplo significado do genitivo latino: o amor intelectual de Deus é, simultaneamente, amor por Deus ou amor a Deus e amor de Deus”⁷⁸. Como afirma o corolário, o amor da mente humana por Deus e dele por ela são um e o mesmo. Nele consiste, conforme o escólio, “nossa salvação (*salus*), ou seja,

⁷⁶ Conforme STIEG, 1999, p. 74, ela encontra-se originalmente numa natureza morta de Ludger tom Ring, o jovem. Bem nota Stieg que a expressão “*in verbis, in herbis et in lapidibus*” encontra-se transcrita no **Grande Copta**, nona cena do terceiro ato. Aí a chave inverte-se, é paródica: o charlatão pronuncia este lema enquanto engana seu público, prometendo, através do conhecimento da natureza, riquezas inesgotáveis, a imortalidade da alma, a obediência dos animais, a simpatia das pessoas e assim por diante, logo operando um de seus falsos milagres através de outras tantas palavras mágicas – verbo que produz miragens, mais e mais superstição.

⁷⁷ SPINOZA, 2002, p. 682. Conforme a tradução oferecida em CHAUI, 2002, p. 12: “O amor intelectual da mente por Deus é o mesmo amor de Deus com que Ele ama a si mesmo não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente por Deus é parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”.

⁷⁸ CHAUI, 2002, p. 12.

nossa felicidade (*beatitudo*) ou liberdade (*libertas*)”, sendo chamado na Bíblia de glória (*gloria*).

Ora, o amor intelectual a Deus é pura e simplesmente conhecer a singularidade da essência, isto é, o conhecimento intuitivo. Quer seja o conhecimento da essência do corpo próprio ou alheio ou da alma, é a singularidade que está em foco. Assim é que atualmente se interpreta e há boas razões, desde a carta de Ilmenau, para crer que Goethe o compreendeu melhor que Jacobi, que muitos de seus contemporâneos e mesmo que da maior parte da posteridade até o presente⁷⁹:

[...] desde o século XVIII, instala-se na história da filosofia uma tradição interpretativa da obra de Espinosa que afirma a impossibilidade dos seres singulares na filosofia espinosana. Iniciada com Henry More, Malebranche, Bayle e Leibniz, essa tradição é reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até nossos dias, pois mesmo intérpretes contemporâneos nossos, que admitem a existência dos singulares na filosofia de Espinosa, julgam que sua demonstração é problemática [...].

Uma dessas desastradas vítimas do preconceito contra a possibilidade do singular em Espinosa foi Weinhandl (1965, esp. p. 109), que afirma a impossibilidade do valor do filósofo para o poeta exatamente a partir do preconceito de que diante daquele ‘somem todas as coisas singulares’. Com tal inadvertência ele passou ao largo de preciosas indicações que serviriam para levar adiante seu ambicioso projeto, levantar o sistema filosófico virtual de Goethe, e pior, fizeram-no desentender muitas discussões válidas. É justo falar aqui em preconceito de Weinhandl; pois já há muito a filologia goetheana conta com trabalhos que não ignoram a atenção dada por Espinosa ao singular, como se depreende de um estudo publicado pela primeira vez ainda no século XIX, GRUNWALD (1986, p. 126).

⁷⁹ CHAUI, 2002, p. 10.

No início da mesma carta de Ilmenau em junho de 1785, consta que “as coisas singulares parecem desaparecer” diante dos olhos de Espinosa: mais uma indicação de que a Jacobi agradaria convencer Goethe deste ponto de vista – mas é dele que o poeta e cientista se distancia no final da mesma, que merece ser lida como uma confirmação de que quem a escreve compreende o significado da intuição na **Ética** melhor que o próprio Jacobi em seus preconceitos. A salvação reside, de fato, na singularidade das “pedras e plantas”, e não no vazio discurso – pleno de abstratas generalidades, portanto vazio de Deus. Já Mefistófeles aconselhava a um jovem estudante, curioso a respeito de teologia⁸⁰:

*Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen;
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.*

Não há documentos sobre qual teria sido a resposta de Jacobi a esta carta de Ilmenau, apenas que Herder, por seu turno, escreveu-lhe uma carta bem mais conciliadora, em que afirmava ter concordado com muito do que lera – o que no futuro negaria, quando viesse a expressar-se publicamente a respeito, quatro anos depois, em **Gott**.

Quando precisa expressar-se sobre as **Briefe**, em carta de 21 de outubro, Goethe enfim responde com dureza a Jacobi, expressando de uma só vez que não é de sua opinião, que não vê ateísmo algum em Espinosa, que para ele o filósofo só pode ser entendido a partir de si mesmo, que de todos os

⁸⁰ GOETHE, 1996, p. 65. GOETHE, 2004, p. 193: “Bem! Mas sem que o leveis a peito;/Onde do conceito há maior lacuna,/Palavras surgirão na hora oportuna./Palavras solverão qualquer problema,/Palavras construirão qualquer sistema,/Influem palavras fé devota,/De uma palavra não se rouba um jota”.

livros que conhece, nenhum escrito por outrem concorda mais com sua obra que a **Ética**.

Publicando Mendelssohn as **Morgenstunden**, porém, subitamente o poeta coloca-se categoricamente a favor de Jacobi e o estimula a replicar ao “novo Sócrates”, ironicamente tratado. Animado, Jacobi pede a Goethe que se posicione a seu lado, o que se revela uma expectativa excessiva. Meses passam-se até que, em fevereiro de 1786, Goethe responde-lhe negativamente. Corretamente Nicolai nota⁸¹ que ele sentiu repulsa pelo tom personalista que o conflito tomara. Dificilmente se encontraria explicação mais adequada para tantos rodeios e negativas.

O poema “*Gross ist die Diana der Epheser*” foi composto como resposta a um ataque que Jacobi dirigiu primariamente a Schelling⁸², mas que Goethe sentiu, enraivecido, como a si e a sua convicção de ver, em seus termos, “Deus e a natureza inviolavelmente unidos”⁸³, convicção que segundo Goethe determina o fundamento de toda sua existência pessoal⁸⁴. Jacobi sustenta que a natureza oculta Deus⁸⁵. A reação de Goethe, após a inicial irritação, foi recuar e estudar, ao invés de ceder às dores da desilusão (“*schmerzlichen Verdrüsse*”), dirigindo-se a seu velho asilo (“*alten Asyl*”) e encontrando em Espinosa o sustento diário durante semanas (“*und fand in Spinozas 'Ethik' auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung*”) ⁸⁶.

⁸¹ NICOLAI, 1965, p. 167.

⁸² Combatendo, por pessoa interposta, ainda ao filósofo de Amsterdã. Foi o último conflito, depois já não houve reconciliação. O poema foi escrito em 1812.

⁸³ CHRIST, 1994, p. 401.

⁸⁴ *Idem* anterior.

⁸⁵ Ao que Goethe responde com a segunda (na edição hamburguesa) das **Máximas e reflexões**: “A natureza esconde Deus! Mas não a todos!”, “*Die Natur verbirgt Gott! Aber nicht jedem!*”, GOETHE, 1998, vol. XII p. 365; na tradução portuguesa de Afonso Teixeira da Mota, GOETHE, 1997, p. 173. Em termos mais precisos e diplomáticos, Goethe afirma em carta a Adolf Heinrich Friedrich von Schlichtegroll, datada de 30 de janeiro de 1812, que o Deus de Jacobi cada vez mais afasta-se do mundo, ao passo que o seu cada vez mais nele se envolve – e que não haveria nisso um erro, mas uma natural e compreensível “antinomia da convicção”. GOETHE, 2004, p. 11.120. Para isso ainda GOETHE, 1998, vol. I, p. 668.

⁸⁶ GOETHE, 1998, vol. X, p. 511 (isto é, em **Tag- und Jahreshefte**, 1811).

Conforme a imagem que “*Gross ist die Diana der Epheser*” traz, diante deste livro sentiu-se Goethe como Demétrio, o personagem bíblico que não prescindiria jamais da sensibilidade despertada pela maravilha do templo de Diana em Éfeso e que, chegando o apóstolo Paulo à região para pregar, procurou despertar resistência em seu povo. Uma profissão de fé pagã é, portanto, declarada neste poema. Seu autor, nota-se claramente, age de maneiras muito diferentes para resistir à fé de Jacobi, ora declarando Espinosa “cristianíssimo” frente ao amigo, ora declarando-se pagão frente a seus leitores habituais, como A. Humboldt, que de fato apreciou o poema. Em todo caso, como se viu há pouco, a investida de Jacobi contra Schelling foi simultaneamente o último golpe na amizade dos velhos parentes e deu ensejo a um período de longo refúgio de Goethe em Espinosa, já no final da vida.

Conversas sobre Deus

Gott. Einige Gespräche, Deus, alguns diálogos, é uma obra parcamente divulgada, de cuja gênese convém narrar algo antes de passar a seu argumento. Datado de 23 de abril de 1787, o prefácio de Herder à obra testemunha:

*Zehn oder zwölf Jahre sinds, seit ich eine kleine Schrift mit mir umhertrug, die den Namen: Spinoza, Shaftesburi, Leibnitz führen sollte. Sie war fertig in meinem Gedanken und ich ging mehrmals an die Ausführung derselben; allemal aber ward ich unterbrochen und mußte ihr eine andre Stunde wünschen.*⁸⁷

⁸⁷ HERDER, 1994, p. 681: “Passaram-se dez ou doze anos desde que trago comigo um pequeno escrito que deveria levar os nomes de Espinosa, Shaftesbury e Leibniz. Ele estava pronto em meus pensamentos e várias vezes comecei a realizá-lo; sempre, porém, fui interrompido e precisei esperar por uma outra hora”.

Com o tempo, o propósito do livro sobre os três filósofos acabou por excluir Leibniz e Shaftesbury, dois autores a quem Herder aprendeu a prezar conforme a opinião comum, wolffiana, de seu tempo, para somente abordar aquele filósofo sobre o qual sua opinião alterou-se radicalmente dos tempos de Riga até os anos 70 em um processo algo semelhante a uma conversão – em carta a Jacobi de 6 de fevereiro de 1784, ele chegou a declarar o espinosismo seu “credo filosófico”.

No início de sua educação, Herder concebia a filosofia de Espinosa como um emaranhado de hipóteses absurdas. Leituras mais apuradas, mais tarde, conduziram-no a juízos entusiasmados ou mesmo exaltados. Quando a polêmica do panteísmo passou a preocupá-lo seriamente, Leibniz e Shaftesbury, autores de reputação firme, cederam lugar a Espinosa nos planos do livro sobre os três, para que este nele encontrasse asilo e defesa das investidas de Jacobi. Herder redigiu este livro entre 1786 e 1787, publicando-o ainda no início de 1787.

Gott não é uma tomada de posição doutrinária, o que motiva os diálogos é o incentivo à liberdade de filosofar. Como o prefácio claramente adianta, diálogos não se prestam a tomadas de decisão e, como diz ainda seu autor, experiente teólogo, “(...) *über Gott werde ich nie streiten*”⁸⁸, “sobre Deus jamais discutirei”. Através do intercâmbio de opiniões, incita-se um antiespinosano, o qual ainda não leu o autor que despreza, a renunciar a seus preconceitos e finalmente ler. Assim começa o primeiro diálogo, ambientado provavelmente na biblioteca da casa de um dos dialogantes, Theophron. A

⁸⁸ *Idem* anterior. Vale aqui remeter de volta à nota 63, como vale salientar: a prudência em não pretender que o diálogo seja tomado como texto teológico – no sentido de concorrer com outros institucionalmente reconhecidos – é reveladora de que aqui não se está a falar apenas de hereges, minorias e misticismos, mas de algo que afeta a própria ortodoxia da religião do Estado, algo várias vezes já negligenciado, talvez em virtude da força de atração com que a nuançada diversidade do debate de idéias orna os quadros gerais da questão. E vale finalmente insistir, precisamente nisto se patenteia como o **Tratado teológico-político** ainda oferece subsídios efetivos aos agentes em foco para pensar suas situações.

ação dos diálogos, que são cinco, dura alguns dias, não se pode determinar exatamente quantos. Ao iniciar-se o segundo diálogo, Philolaus, o parceiro que aceita o convite ao diálogo, já leu ao menos a **Ética** e as **Cartas** de Espinosa; ao início do quarto, já leu também a Jacobi. Além dos dois, há mais um personagem, Theano, mulher que surge no início do quinto diálogo afirmando já estar acompanhando a conversa dos dois desde antes, a certa distância.

Theophron abre o primeiro diálogo perguntando a Philolaus se ele já havia lido Espinosa, ao que este responde negativamente, buscando porém assegurar que não o fez não por ignorância, mas por estar bem a par da opinião de autoridades tão respeitáveis como Colerus e Bayle.

Theophron desqualifica Bayle com prazer: “*Er, dem alle Systeme gleichgültig waren, weil er im Grunde selbst kein System hatte, blieb in Absicht des Spinoza nicht gleichgültig*”⁸⁹, “ele, para quem todos os sistemas foram indiferentes porque ele próprio no fundo nunca teve nenhum, não ficou indiferente diante de Espinosa”, assim começa Theophron, para logo dizer que o cérebro de Bayle seria tão parco que lhe impediria desenvolver um juízo próprio, obrigando-o a constantemente oscilar de uma filosofia a outra, sem jamais decidir-se.

Voltando a Theophron e Philolaus, logo este convenceu-se de que Bayle seria facilmente legível, agradável, mas também mutável, um “Voltaire de sua época”, um “dialético disputante”, bem ao contrário de Espinosa. Mas é aos poucos que Theophron promove seu filósofo, e não sem objetar-lhe alguns pontos, como por exemplo afirmar que ele teria para a obra (*Poesie*) dos profetas uma sensibilidade incompleta, meramente metafísica⁹⁰. Haverá ainda quatro diálogos entre os dois, o último dos quais com o acréscimo de uma voz feminina. No segundo e terceiro Philolaus ainda é instruído acerca de Espinosa, para no quarto, já apto a um nível mais alto de discussão, ocupar-se

⁸⁹ *Ibidem*, p. 683.

⁹⁰ *Idem*, p. 686.

das objeções de Jacobi e, no quinto, chegar a uma suma das conclusões a que os três chegaram.

Ainda no primeiro diálogo, envolvido por Colerus, Philolaus toma o **Tratado da emenda do intelecto**, cujo início é largamente citado e o faz perguntar-se se esteve sonhando ao lê-lo, encantado, ao que chega Theophron para sugerir-lhe método e ordem de leitura adequados a Espinosa⁹¹ e apresenta-lhe mais um autor, Vanini, dando-lhe a conhecer a ode latina “*Deo*”. Vanini cujo nome, à época, fora várias vezes associado ao número dos autores que, como Espinosa, teriam mesclado ateísmo e panteísmo.

Já no segundo diálogo as marcas do distanciamento entre Herder e Espinosa, contudo, fazem-se notar com nitidez. Não se lê Herder sem percebê-lo e sem perceber como em sua opinião, de fato, “a verdade tem seu progresso silencioso”, “*die Wahrheit hat ihren stillen Fortschritt*”⁹²: Espinosa viveria na infância da ciência física, enquanto ele próprio vê a seu alcance conquistas científicas que permitem, de saída, abandonar o uso anterior do conceito de extensão e mesmo a abandonar como anacrônico o conceito de atributo, evidentemente fundamental na construção da **Ética**, em proveito daquele de força, muito mais atual. **Gott** abrange, portanto, além da apologia de um pensador antigo, a defesa de certos pontos de vista de seu próprio autor, que contudo não entende estar a contestá-lo, mas retificá-lo. Disse Theophron de Philolaus que este haveria conduzido o sistema de Espinosa a uma unidade ainda maior que a que originalmente possuía, e isto diria também Herder de si próprio ante Espinosa.

A observação anterior vale por ser muito fácil a um leitor dos diálogos supor que seus protagonistas poderiam a qualquer momento abandonar o tema

⁹¹ O diálogo serve para ajudar alguém a ler por si mesmo. Os demais fins subordinam-se a este. Isto explica que Herder afirme não haver pretendido na obra discutir sobre Deus, mas apenas sobre uma obra filosófica a partir de seus próprios termos. Porém, se as retificações a dita obra são tão numerosas, imediatamente patenteia-se que Herder ambicione um pouco mais.

⁹² *Idem*, p. 708.

a que se propuseram e partir para montar o sistema herderiano. Eles não o farão, nem poderiam. Apenas dão testemunho de uma considerável distância entre si e seu objeto, a qual atribuem aos preconceitos filosóficos do século e a seus progressos científicos.

O conceito de força chegou a Herder especialmente, assim supõe-se e com excelentes razões, através de seus estudos de Leibniz. Não há como não perceber uma interpolação leibniziana neste ponto. Mas há casos em que esta constatação levou a desvios críticos de consequência histórica notável.

Dilthey, por exemplo, ampliou a importância do pensador de Leipzig para Herder, para assim ampliar o peso do conceito de força e ganhar um argumento a favor de sua tese de um “panteísmo alemão” – caracteristicamente alemão, mesmo que não dispensando de modo algum a inspiração de Shaftesbury. A valorização do conceito de força em **Gott** seria um elemento a prenciar a filosofia da vida em suas exigências de energia e dinamismo vital.

O sucesso dos excessos argumentativos de Dilthey, que mesmo hoje consegue adeptos para esta tese, deve ser cuidadosamente considerado. Como já nota Schürmann (2002, ao introduzir a obra), e embora poucos autores abordem o tema, a investigação sobre a fortuna alemã de Espinosa diz muito aos estudos sobre anti-semitismo alemão.

O segundo diálogo encerra-se com “ditados orientais”. Destinam-se a expor sentimentos devocionais e dão prova de como Herder não consideraria Espinosa, de modo algum, ateu. A menção ao religioso Vanini serve ao mesmo fim. O final do diálogo anuncia a abordagem da polêmica sobre as convicções filosóficas de Lessing, adiantando que tanto a filosofia de Espinosa não se presta a agregar sectários, por não se deixar reduzir a fórmulas fáceis, como que Lessing tinha um caráter tal que jamais poderia resignar-se a ser mero seguidor de outrem. Como já antes, também nesta altura evidencia-se que os

diálogos sirvam primordialmente como apologia da liberdade de pensamento⁹³. Mas o terceiro diálogo ainda deve instruir o novato em alguns tópicos bastante fundamentais e, ao mesmo tempo, polêmicos, como os relativos a Deus, o pensamento e a necessidade. O combate às causas finais merece aí certo destaque.

No quarto diálogo o combate a Jacobi dá-se tanto por meio da confrontação aberta com sua tese como pelo meio da paródia de trechos de suas cartas a Mendelssohn. Jacobi efetivamente enfureceu-se, os apêndices à edição de 1789 às **Cartas** incorporam uma vigorosa resposta ao ataque. A adesão ao também pastor luterano Lessing por parte de Herder é muito forte, e a seu “*hen kaí pan*” igualmente. Mais adiante, Theophron ataca inclusive a Wachter.

No quinto diálogo entra em cena Theano, que até então ouvia escondida a discussão e agora vem pedir maior esclarecimento sobre pontos do que foi discutido, o que resulta em uma espécie de rememoração dos argumentos, tentando fugir-se de mais abstrações. O desejo de empiria manifesto por ela lembra, muito de perto, as disposições mais características do próprio Goethe. Theano e sua rosa, Goethe e sua busca da verdade *in herbis et lapidibus*. De qualquer modo, não é demais supor que Herder conseguiu seduzir a Goethe tanto quanto Theophron a Theano: considere-se o entusiasmo de que dão testemunho as cartas de Castel Gandolfo, redigidas pelo frankfurtiano em outubro de 1787. Haja vista sobretudo a como as teses destes diálogos frutificaram na produção posterior de Goethe, em sua busca por Deus, em seu afã de “ver a idéia” nas coisas singulares – na botânica, por exemplo.

Após os convivas divagarem sobre temas como a atração eletiva dos magnetos e a reencarnação, Philolaus resume em dez as conseqüências do

⁹³ O que bem pode ser levado em conta de contribuição à confirmação da tese de SCHAPKOW, 2001.

sistema de Theophron. Se no início ele mostrou-se como um sujeito influenciável e de poucas luzes, aqui Theophron elogia muito seu espírito aguçado. Theano demonstra igualmente sua satisfação. Dela Theophron recebe enfim a solicitação de que estabeleça logo seu sistema, sem interferências de Descartes, Leibniz, Espinosa ou quem for, ao que ele declina, sustentando ser cedo demais para redigir de próprio punho uma nova filosofia.

Passados em revista alguns momentos da fortuna de Espinosa na Alemanha setecentista até a publicação de **Gott**, no limiar da Revolução Francesa, e após pontuar algo de sua posteridade, convém lançar um olhar breve ao que veio depois. A fortuna espinosana, conforme o clássico de Paul Vernière, **Spinoza et la pensée française avant la Révolution**, percorreu caminhos tais que poderia parecer não haver ocorrido uma compreensão razoável do corpo espinosano no século XVIII. Mas o mesmo comentador imediatamente nota, na conclusão de sua obra, que a influência real de seu sistema exige reconhecimento – no caso da obra de Vernière, sua influência na França. No caso alemão, tomado por ele como termo de comparação para avaliar o caso francês, afirma⁹⁴ que desde Samuel Reimarus e Lessing a reinterpretação do **Tratado teológico-político** dá início a um processo em cujo final o holandês logra tornar-se tema ordinário de trabalhos acadêmicos. Daí por diante, o risco que corre é esclerosar-se por efeito da demorada exposição à rotina escolar.

Vernière escreveu em 1954. Nas últimas décadas Espinosa paulatinamente aumentou sua popularidade, especialmente como fundo para determinadas correntes de pensamento político e ético, ao mesmo tempo que sua obra tem merecido exegese contínua. Retraçar os contornos mais

⁹⁴ VERNIÈRE, 1982, p. 701.

expressivos da fisionomia que seu legado assumiu no Setecentos é, por isso mesmo, necessário – para que não se o confunda com a figura atual.

Ao trancrever-se *supra* o pendor de Althusser à “heresia” de uma interpretação cruamente interessada de Espinosa, a qual contudo fez e faz época, ficou bastante patente como as mais populares exegeses recentes do corpo espinosano não poderiam reclamar a si, sem mais, qualquer precedência decisiva sobre as anteriores. Jamais se deveria supor que o espinosismo foi-se esclarecendo às mentes eruditas século após século, esta seria uma hermenêutica bastante precária. “*Denn daß der orthodoxen Theologie das Verständnis des Spinozismus fehlt, ist kein Mangel an Verstand, sondern Strukturmoment dieser Theologie*”⁹⁵. Esta sentença faz-se válida não só para a produção letrada anterior à Revolução Francesa.

Menos lido que celebrado, *moins lu que célébré*, como em 1772 Voltaire divertia-se em caracterizá-lo⁹⁶, Espinosa de fato somente deve ser abordado conforme a história de suas leituras, de sua circunstância. Esta peculiaridade reforça o valor do princípio de leitura proposto pelo **Tratado teológico-político** já mencionado *supra* e aplica-se não só a ele: pois não é casual que Lessing haja composto um epigrama empregando expressão similar a “menos lido que celebrado” – para caracterizar a si próprio⁹⁷.

*Wer wird nicht einen Klopstock loben?
Doch wird ihn jeder lesen? – Nein.
Wir wollen weniger erhoben,
Und fleißiger gelesen werden.*

⁹⁵ SCHMIDT-BIGGEMANN, 1984, p. 68, apoiando-se expressamente em SPARN, “Pois se faltou entendimento do espinosismo à teologia ortodoxa, não foi por falta de conhecimento: foi um momento estrutural desta teologia”.

⁹⁶ Citado a partir de **Les Systèmes** por VERNIÈRE, 1982, p. 525.

⁹⁷ “Quem não louva um Klopstock?/Mas há quem o leia? – Não./Queremos ser menos enaltecidos/e lidos com maior empenho.” Originalmente em **Das Sinngedichte**. Digitale Bibliothek, primeiro volume: Deutsche Literatur, p. 65.606.

Se a princípio ele esteve na mira da polêmica sobre o panteísmo, logo o assunto tomou novos rumos e o dramaturgo passou a segundo plano. Do mesmo modo, ao discutir a ode de Goethe a Prometeu com Jacobi, Lessing aceitou muito rapidamente que ela expressaria uma convicção espinosista. O nome de Goethe, já prestigiado à época, serviu na ocasião para a passagem a temas mais polêmicos, assim como, após a morte do poeta, serviu para a ilustração de conversações de bom gosto em rodas da burguesia culta alemã, por muitas décadas. Noutros termos, Espinosa, Lessing e Goethe compartilham a urgência em que se lhes mire pelo espelho da história das interpretações. Pela imanência da causa no efeito.

Capítulo III

A resignação segundo Poesia e verdade e o ciclo de Wilhelm Meister.

Assim abre-se o décimo sexto livro de **Poesia e verdade**:

*Wie man zu sagen pflegt: dass kein Unglück allein komme, so läßt sich auch wohl bemerken, daß es mit dem Glück ähnlicher Weise beschaffen sei; ja auch mit andern Umständen, die sich auf eine harmonische Weise um uns versammeln; - es sei nun, daß ein Schicksal dergleichen auf uns lege, oder daß der Mensch die Kraft habe, das, was zusammengehört, an sich heranzuziehen.*⁹⁸

Como tantas vezes nesta autobiografia, uma observação em aparência inofensiva revela, a um olhar mais cuidadoso, uma coerência que desmente a atitude corrente de comentadores seus como Erich Trunz⁹⁹, que lhe subestima o viés filosófico. Esta longa sentença é uma antecipação, proporciona a chave do que segue. Trunz, claro está, não o suspeita, em seu zelo de descrever o texto ao invés de explicá-lo.

As primeiras páginas do livro 16 são dedicadas a Espinosa e este primeiro parágrafo remete imediatamente a mais de uma proposição dos livros III e V da **Ética**. A partir de certas bases estabelecidas no terceiro livro

⁹⁸ GOETHE, 1998, vol. X, p. 75. GOETHE, 1986, vol. II, p. 505: “Assim como se costuma dizer que as desgraças nunca vêm sós, pode-se observar que o mesmo ocorre com a felicidade e inclusive com as outras circunstâncias que se juntam de maneira harmônica em torno de nós, seja por obra da sorte, seja porque o homem tenha o poder de atrair para si todas as coisas que estejam em conexão”..

⁹⁹ Encarregado do comentário a **Poesia e verdade** em GOETHE, vol. X, 1998.

(especialmente a partir das proposições XII e XIII¹⁰⁰), a uma doutrina exposta gradualmente na parte central deste livro¹⁰¹ e cujo desenvolvimento chega a termo apenas no quinto livro, tal sua centralidade na obra. *Laetitia* e *tristitia*, a alegria e a tristeza, têm seus papéis na interação das paixões da alma reconhecidos pelo memorialista de **Poesia e verdade** e remetidos ao movimento de atrair a si, puxar – *das Heranziehen*. A noção de uma força atraente é particularmente atuante nos contatos de Goethe com Herder. Em quase nenhum outro caso, Goethe declara a sedução que sente por alguma personalidade em termos de força atraente, afora este, como se nota no mesmo **Poesia e verdade**: no décimo livro, declara não ter conseguido guardar segredos para Herder, isto é, declara haver-se encontrado numa predisposição de ânimo basicamente passiva diante de sua forte personalidade. Outras pessoas haveriam cedido ao mesmo magnetismo do pastor de Riga. O outro caso de contato pessoal em que Goethe declara sofrer a ação de uma *Anziehungskraft* é precisamente o de Lili Schönemann, na mesma época: “*Indessen blickten wir einander an, und ich will nicht leugnen, daß ich eine Anziehungskraft von der sanftesten Art zu empfinden glaubte*”¹⁰².

¹⁰⁰ Da décima segunda: “*Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel juvant*”, SPINOZA, 1977, p. 282, “A alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do corpo”, Espinosa, 1983, p. 183. Da décima terceira: “*Cum Mens ea imaginatur, quae Corporis agendi potentiam minuunt, vel coercent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt*”, SPINOZA, 1977, p. 284, “Quando a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas”, ESPINOSA, 1983, p. 183.

¹⁰¹ Um passo importante é dado na trigésima proposição: “*Si quis aliquid egit, quod reliquos Laetitia afficere imaginatur, is Laetitia, concomitante idea sui, tanquam causa, afficietur; sive se ipsum cum Laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos Tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum Tristitia contra contemplabitur*”, SPINOZA, 1977, p. 318; “Se alguém fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria, será afetado de uma alegria acompanhada da idéia de si mesmo como causa, isto é, contemplar-se-á a si mesmo com alegria. Mas, se ele fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de tristeza, contemplar-se-á, ao contrário, com tristeza”, ESPINOSA, 1983, p. 193.

¹⁰² GOETHE, 1998, vol. X, p. 86; GOETHE, 1986, p. 512: “Todavia, os nossos olhares se encontraram, e não nego que julguei sentir uma dulcíssima força de atração”.

O leitor de **Gott** sem demora reconhece aqui as atrações magnéticas do último diálogo – a Gundula Ehrhardt¹⁰³ reconhece-se o mérito de haver relacionado, na pista de Benno von Wiese e Schings, as atrações eletivas, as *Wahlanziehungen* de Herder, às **Afinidades eletivas**, bem como à **Ética**. Ilações sobre movimento e magnetismo, isto é, relações físicas (mecânicas), dão o tom desta passagem. O homem tem condições (tem a *força*, note-se a escolha de um termo tão caro a Herder) de unir o que mutuamente se pertence em proveito de si, do *conatus*, bem como de afastar o adverso a sua felicidade¹⁰⁴. Após esta reflexão é que o poeta coloca suas recordações da paz interior que a leitura de Espinosa lhe produziu, bem como do mal-estar com Bayle.

Após o primeiro parágrafo do livro 16, o autor sublinha a conveniência de exterior e interior que lhe produziu um efeito de paz interior, *Wenigstens machte ich diesmal die Erfahrung, daß alles übereinstimmte, um einen äußeren und inneren Frieden hervorzubringen*¹⁰⁵. E o terceiro parágrafo dá início a uma argumentação diretamente atinente a Espinosa¹⁰⁶. E a Colerus e Bayle:

¹⁰³ EHRHARDT, 1998.

¹⁰⁴ Todo homem dispõe de força de atração, mas em alguns casos ela apresenta um aspecto ambíguo de intenso carisma. É o caso de Goethe. Como diz Mommsen, já muito jovem ele percebeu que tinha uma capacidade inusitada de atrair a atenção e cativar seus próximos, *“eine Anziehungskraft war ihm gegeben, die mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen gewann”* (MOMMSEN, 1972, p. 13), “foi-lhe conferida uma força de atração que com violência irresistível conquistava os corações”; tamanha potência exige siso. Como lembra Mommsen, a consideração a respeito ocupou muito espaço em **Poesia e verdade**.

¹⁰⁵ GOETHE, 1998, vol. X, p. 76. GOETHE, 1986, vol. II, p. 505: “Pelo menos, fiz dessa vez a experiência de que tudo contribuía para produzir uma paz exterior e interior”.

¹⁰⁶ GOETHE, 1998, vol. X, p. 76. GOETHE, 1986, vol. II, p. 505: “Havia muito que não me ocupava de Spinoza, e foi a contradição que me fez voltar a ele. Encontrei na nossa biblioteca um livrinho cujo autor combatia apaixonadamente esse pensador original e, ao fim de produzir mais efeito, colocara em face do título o retrato de Spinoza acompanhado desta inscrição: *Signum reprobationis in vultu gerens* – declarando, em outras palavras, que ele levava no rosto o sinal da reprovação. E a verdade é que não se podia negar tal coisa à vista do retrato, pois a gravura era miserável, uma verdadeira caricatura. Isto nos lembrava aqueles adversários que começam por desfigurar a sua vítima para depois combatê-la como um monstro.

“No entanto, esse livrinho não me causou nenhuma impressão, porque em geral eu não apreciava as controvérsias e preferia sempre aprender com o próprio homem o que ele

Ich hatte lange nicht an Spinoza gedacht, und nun ward ich durch Widerrede zu ihm getrieben. In unsrer Bibliothek fand ich ein Büchlein, dessen Autor gegen jenen eigenen Denker heftig kämpfte, und, um dabei recht wirksam zu Werke zu gehen, Spinozas Bildnis dem Titel gegenüber gesetzt hatte, mit der Unterschrift: Signum reprobationis in vultu gerens, daß er nämlich das Zeichen der Verwerfung und Verworrenheit im Angesicht trage. Dieses konnte man freilich bei Erblickung des Bildes nicht leugnen: denn der Kupferstich war erbärmlich schlecht und eine vollkommne Fratze; wobei mir denn jene Gegner einfallen mußten, die irgend jemand, dem sie mißwollen, zuvörderst entstellen und dann als ein Ungeheuer bekämpfen.

Dieses Büchlein jedoch machte keinen Eindruck auf mich, weil ich überhaupt Kontroversen nicht liebte; indem ich immer lieber von dem Menschen erfahren mochte, wie er dachte, als von einem andern hören, wie er hätte denken sollen. Doch führte mich die Neugierde auf den Artikel »Spinoza« in Bayles Wörterbuch, einem Werke, das wegen Gelehrsamkeit und Scharfsinn ebenso schätzbar und nützlich, als wegen Klätscherei und Salbaderei lächerlich und schädlich ist.

Der Artikel »Spinoza« erregte in mir Mißbehagen und Mißtrauen. Zuerst sogleich wird der Mann als Atheist, und seine Meinungen als höchst verwerflich angegeben; sodann aber zugestanden, daß er ein ruhig nachdenkender und seinen Studien obliegender Mann, ein guter Staatsbürger, ein mitteilender Mensch, ein ruhiger Particulier gewesen; und so schien man ganz das evangelische Wort vergessen zu haben: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! - Denn wie will doch ein Menschen und Gott gefälliges Leben aus verderblichen Grundsätzen entspringen?

“Havia muito que não me ocupava de Espinosa”: os comentadores algumas vezes fazem ver¹⁰⁷ que **Poesia e verdade**, de modo algum relatando a

pensava a ouvir um outro dizer o que ele deveria pensar. A curiosidade levou-me, contudo, a ler o artigo Spinoza no dicionário de Bayle, obra tão estimável e útil pela erudição e pela sagacidade quanto ridícula e prejudicial pela tagarelice. O artigo consagrado a Spinoza provocou-me descontentamento e desconfiança. Começa-se por declarar o homem ateu e suas doutrinas condenáveis no mais alto grau, depois se reconhece que era pacífico, meditativo, aplicado aos seus estudos, bom cidadão, homem expansivo, cidadão tranqüilo, de sorte que pareciam ter esquecido por completo a palavra do Evangelho: ‘Vós o reconhecereis pelos seus frutos.’ Com efeito, como é possível que uma vida agradável a Deus e aos homens resulte de doutrinas funestas?”.

¹⁰⁷ BELL, 1982, p. 150, diz que a utilização deste livro como fonte histórica “requer precaução”.

vida de seu autor segundo uma ordem precisa de datas ou temas, confunde freqüentemente as épocas dos fatos narrados. De fato, a distância temporal entre o evento aqui lembrado e sua redação é muito grande, mas não se pode abandonar a fonte senão quanto à carência de segurança dos dados cronológicos.

A busca de Colerus e Bayle teria sido motivada por curiosidade, isto é, por um motivo efêmero. Nenhum dos biógrafos conseguiu angariar a simpatia de seu leitor, que resolutamente tomou o partido do filósofo. Goethe recorre a um argumento característico da segunda metade do século XVIII: reconhecer “a árvore pelo fruto”, julgando que um homem de boa conduta não poderia ser ateu. Que evangelicamente dever-se-ia dizer que um homem bom é um homem cristão – que uma boa conduta agrada a divindade e que somente por querer agradar-lhe, por reconhecer-lhe, alguém voluntariamente assumiria uma conduta justa. Tal ponto de vista não está, de modo algum, distante de um Mendelssohn (em **Jerusalem**, especialmente, mas também, de modo menos óbvio, em seu recurso à prova ontológica da existência de Deus), ou outros defensores do uso público da razão e da *Vernunftsreligion*, a religião da razão.

Ao tratar do “livrinho” de Colerus, Goethe nega apreciar controvérsias. Pouco antes, porém, no livro 15 de **Poesia e verdade**, orgulhara-se do efeito histórico inesperado da ode a Prometeu, a qual, segundo ele, houvera trazido segredos inconscientes a público. Não disfarça o sentimento exaltado, orgulhoso de haver fornecido a pólvora para uma explosão no seio do estabelecimento ilustrado:

Zu dieser seltsamen Komposition gehört als Monolog jenes Gedicht, das in der deutschen Literatur bedeutend geworden, weil dadurch veranlaßt, Lessing über wichtige Punkte des Denkens und Empfindens sich gegen Jacobi erklärte. Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riß war so

*gewaltsam, daß wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigsten Männer, Mendelssohn, verloren.*¹⁰⁸

Havendo escrito estas linhas durante uma incursão da memória sobre seu convívio com Prometeu, não se estranha que o autor se permita certo entusiasmo condizente com o tema. Movido por semelhante veemência contra versões oficiais da história, Martin Bollacher¹⁰⁹ nota que tanto Erich Trunz quanto Emil Staiger sonégam com qualquer relação entre a ode e a polêmica sobre o panteísmo. Detém-se pouco em Trunz. A respeito de Staiger, pelo contrário, aplica-se a demonstrar como sua reação foi inconvincente a ponto de incorrer em absurdos. Aos olhos do leitor atual do livro de 1969 de Bollacher, algumas das observações contra Staiger podem parecer inatuais; mas é preciso não perder de vista o efeito residual da escola de Staiger e Trunz¹¹⁰, mundo afora.

Tenha ou não o *conciliatore*, o “mediador” velho Goethe, mantido orgulho do titanismo da juventude, fato é que a contemplação *sub specie aeternitatis* a que naquele tempo remoto submeteu-se provou ser-lhe útil a temperar o humor, sem dúvida, mas não só. Tranqüilidade, mas também clareza nitidamente recordada¹¹¹:

¹⁰⁸ GOETHE, 1998, vol. X, pp. 48-49; GOETHE, 1986, vol. II, p. 482. Como se nota, o tradutor brasileiro trocou “rara” por “singular”, “Jacobi” por “Júpiter”, “espoleta” por “centelha” e “inconsciente” pelo demasiado inexato “que dormitavam neles sem que o soubessem”. As demais opções do tradutor que fogem ao original, contudo, já não comprometem o sentido geral da passagem: “A essa singular (*sic!*) composição pertence, como monólogo, o trecho lírico que fez sensação na literatura alemã por ter levado Lessing a declarar-se contra Júpiter (*sic!*) em certos pontos importantes do pensar e do sentir. Foi a primeira centelha (*sic!*) que descobriu e revelou ao público as mais secretas relações de homens respeitáveis, relações estas que dormitavam neles sem que o soubessem (*sic!*), numa sociedade, aliás, profundamente esclarecida. A ruptura foi tão violenta que, nos incidentes que se seguiram, perdemos um de nossos homens mais ilustres, o respeitável Mendelssohn”.

¹⁰⁹ BOLLACHER, 1969, a este respeito esp. p. 193 *et passim*.

¹¹⁰ Basta considerar como membros desta escola foram traduzidos inclusive ao português – pense-se em Wolfgang Kayser, exercendo grande estímulo para o desenvolvimento não apenas dos aspectos positivos de seu método; de Trunz, considere-se o prestígio que lhe rendeu a meticulosidade dos trabalhos sobre Goethe.

¹¹¹ GOETHE, 1998, vol. X, pp. 76-77. GOETHE, 1986, vol. II, pp. 505-506: “Ainda me lembrava muito bem da calma e da clareza que haviam banhado a minha alma quando perustrara, um

Ich erinnerte mich noch gar wohl, welche Beruhigung und Klarheit über mich gekommen, als ich einst die nachgelassenen Werke jenes merkwürdigen Mannes durchblättert. Diese Wirkung war mir noch ganz deutlich, ohne daß ich mich des Einzelnen hätte erinnern können; ich eilte daher abermals zu den Werken, denen ich so viel schuldig geworden, und dieselbe Friedensluft wehte mich wieder an. Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben.

Nitidez na rememoração do efeito, não dos pormenores do livro folheado, portanto. Assim inicia-se a conjuração do passado, que páginas adiante ganhará mais precisão nos detalhes, quando chegar o momento de narrar o primeiro concerto na casa de Lili Schönemann. Antes, porém, ainda sobre as controvérsias sobre Espinosa, Goethe deixa de lado as recordações sobre os efeitos psicológicos da **Ética**, já bem conhecidos desde o livro 14 destas memórias, e dispõe-se, enfim, a desenvolver seu pensamento. Longamente, mas sem recorrer à ambigüidade¹¹²:

Da über diesen Gegenstand so viel und auch in der neuern Zeit gestritten worden, so wünschte ich nicht mißverstanden zu

dia, as obras deste homem notável. O efeito não perdera nada de sua nitidez, mas os detalhes tinham-se apagado da minha memória. Apressei-me, pois, em voltar a esses volumes a que devia tanto, e senti a impressão do mesmo sopro de paz. Apliquei-me a essa leitura e, voltando o olhar para dentro de mim, pareceu-me que nunca tivera uma visão tão clara do mundo."

¹¹² GOETHE, 1998, vol. X, p. 77, GOETHE, 1986, vol. II, p. 506: "Como muito se tem debatido esse assunto, sobretudo nos últimos tempos, eu não gostaria de que me compreendessem mal e faço questão de deixar aqui algumas reflexões sobre esse sistema tão temido e mesmo tão detestado. Nossa vida física e moral, nossos costumes, nossos hábitos, a política, a filosofia, a religião e mesmo os sucessos acidentais, tudo nos convida à renúncia. Há muitas coisas que nos pertencem da maneira mais íntima e que não devemos exhibir exteriormente; as exteriores de que necessitamos para o complemento de nossa existência nos são recusadas; grande parte delas, pelo contrário, nos são impostas, se bem que estranhas e inoportunas. Despojamos do que penosamente adquirimos, do que nos foi dispensado com benevolência, e, antes de nos darmos bem conta de nossa personalidade, nos vemos forçados a renunciar a ela, primeiro por partes e afinal completamente. Seja acrescentado que não se costuma estimar aquele que se mostra descontente com isso. Pelo contrário, quanto mais amargo for o cálice, mais se deve andar de rosto sereno, a fim de que o espectador tranqüilo não seja ofendido por alguma careta".

werden und will hier einiges über jene so gefürchtete, ja verabscheute Vorstellungsart einzurücken nicht unterlassen. Unser physisches sowohl als geselliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, Religion, ja so manches zufällige Ereignis, alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen. So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden, was wir von außen zu Ergänzung unsres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist.

Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht ins klare sind, finden wir uns genötigt, unsere Persönlichkeit erst stückweis und dann völlig aufzugeben. Dabei ist es aber hergebracht, daß man denjenigen nicht achtet, der sich deshalb ungebärdig stellt, vielmehr soll man, je bitterer der Kelch ist, eine desto süßere Miene machen, damit ja der gelassene Zuschauer nicht durch irgend eine Grimasse beleidigt werde.

Renunciar é um imperativo moral. Paulatinamente, até mesmo a personalidade é preciso acostumar-se a ir perdendo – assim como o “ateu virtuoso de Amsterdã” precisou ver desfigurada sua reputação desde cedo na vida. Feito o diagnóstico do mal, qual terapia prescreve a natureza¹¹³?

Diese schwere Aufgabe jedoch zu lösen, hat die Natur den Menschen mit reichlicher Kraft, Tätigkeit und Zähigkeit ausgestattet. Besonders aber kommt ihm der Leichtsinns zu Hilfe, der ihm unzerstörlich verliehen ist. Hiedurch wird er fähig, dem Einzelnen in jedem Augenblick zu entsagen, wenn er nur in dem andern nach etwas Neuem greifen darf; und so stellen wir uns unbewußt unser ganzes Leben immer wieder her. Wir

¹¹³ GOETHE, 1998, vol. X, pp. 77-78, GOETHE, 1986, vol. II, p. 506. Aqui, o que no texto da presente tese menciona-se como “leviandade” é traduzido por “leveza de espírito”: “Para cumprir essa difícil tarefa, a natureza dotou ricamente o homem de forças, de atividade e de persistência; mas ele é secundado acima de tudo pela leveza de espírito, seu imperecível apanágio. Graças a ela é capaz, a cada momento, de renunciar a uma coisa, contanto que um momento depois possa apanhar outra; e é assim que, sem o percebermos, reparamos constantemente a nossa vida inteira colocando uma paixão em lugar de outra; ocupações, inclinações, fantasias, caprichos, de tudo experimentamos, para no fim exclamar que tudo é vaidade. Essa máxima falsa e mesmo blasfematória não horroriza ninguém; mais ainda: ao pronunciá-la julgamos ter proferido uma sentença sábia e irrefutável. São raros aqueles que pressentem essa impressão insuportável e que, para furtar-se a todas as resignações parciais, resignam-se completamente uma vez por todas.”

setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern; Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, alles probieren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß alles eitel sei. Niemand entsetzt sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben. Nur wenige Menschen gibt es, die diese unerträgliche Empfindung vorausahnden, und, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im ganzen resignieren.

Há uma solução, sobram força¹¹⁴ e meios. Que a leviandade, *Leichtsinn*, seja uma auxiliar poderosa, surpreende: discursos contra a vaidade não costumam aprovar a conduta descuidada diante da vida. Porém, não se trata de um discurso contra a vaidade, não no sentido mais corrente do termo. Mais adiante, no mesmo texto, ficará claro o que se tem em mente: a embriaguez com que a juventude conduz-se evita-lhe tropeços de outros modo desastrosos. Para compreendê-lo, tenha-se em mente a mais leviana das companhias de Wilhelm Meister, Philine: seu destino pôs-lhe no caminho o igualmente leviano Friedrich e a ambos reservou uma formação notavelmente bem-sucedida; está-se em presença do autor de **Wilhelm Meister**, estilizando sua própria vida como uma narração formativa. Nela, as particularidades forçosamente se perdem – como um certo velho, ao ditar sua autobiografia, esqueceu-se das particularidades de cada proposição da **Ética**, já se sabe desde alguns parágrafos¹¹⁵.

¹¹⁴ A “força” de puxar a si o que a si convém, conforme o primeiro parágrafo do livro 16 já adiantara, ineriria ao homem.

¹¹⁵ GOETHE, 1998, vol. X, p. 78, GOETHE, 1986, vol. II, pp. 506-507: “Esses homens persuadem-se do que é eterno, necessário, legítimo, e procuram formar idéias que sejam indestrutíveis e que, longe de serem abolidas pela consideração das coisas transitórias, encontrem nelas, pelo contrário, a sua confirmação. Mas, como vai nisso algo de sobre-humano, tais pessoas são de ordinário consideradas como inumanas, ímpias, insociáveis; por mais chifres e garras que se lhes atribuam, serão poucos.

“Minha confiança em Spinoza repousava sobre o efeito apaziguador que ele produzia em mim, e não fez senão aumentar quando acusaram de spinozismo os meus respeitáveis místicos, quando soube que o próprio Leibniz não escapara a esse reproche, e Boerhaave, suspeito das mesmas opiniões, fora obrigado a abandonar a teologia pela medicina. Não se pense, porém, que eu tivesse querido assinar os escritos de Spinoza e perfilhá-los literalmente: muito bem

Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern viel mehr bestätigt werden. Weil aber hierin wirklich etwas Übermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für Gott- und Weltlose; ja man weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten soll.

Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und es vermehrte sich nur, als man meine werten Mystiker des Spinozismus anklagte; als ich erfuhr, daß Leibniz selbst diesem Vorwurf nicht entgehen können, ja daß Boerhaave, wegen gleicher Gesinnungen verdächtig, von der Theologie zur Medizin übergehen müssen.

Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen. Denn daß niemand den andern versteht, daß keiner bei denselben Worten dasselbe was der andere denkt, daß ein Gespräch, eine Lektüre bei verschiedenen Personen verschiedene Gedankenfolgen aufregt, hatte ich schon allzu deutlich eingesehn, und man wird dem Verfasser von »Werther« und »Faust« wohl zutrauen, daß er, von solchen Mißverständnissen tief durchdrungen, nicht selbst den Dünkel gehegt, einen Mann vollkommen zu verstehen, der, als Schüler von Descartes, durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens hervorgehoben, der bis auf den heutigen Tag noch das Ziel aller spekulativen Bemühungen zu sein scheint.

Ninguém logrou entender por completo o feito de Espinosa: elevado à máxima altura do pensamento por uma cultura que o singulariza, não seria o protagonista de **Poesia e verdade** que decifraria seus últimos mistérios. Pelo contrário, a modéstia do narrador obriga-o a eliminar esta ambição. A experiência ensina: um autor de obras mal-interpretadas sente satisfação ao afastar de si a pretensão a esgotar o sentido de uma obra alheia. Para além

sabia que pessoa alguma compreende uma outra, que uma conversa, uma leitura, desperta em diferentes pessoas diferentes ordens de idéias, e não de conceder ao autor de Werther e de Fausto que, profundamente compenetrado desses mal-entendidos, ele não tem a presunção de julgar entender perfeitamente um homem que, discípulo de Descartes, se elevou para uma cultura matemática e rabínica a alturas de pensamento em que se vê ainda hoje o termo de todos os esforços da especulação.”

disso, sua concepção de artista¹¹⁶ permite-lhe um descompromisso bastante proveitoso diante de controvérsias filosóficas, acusações de misticismo e confissões de fé intelectual¹¹⁷.

Was ich mir aber aus ihm zugeeignet, würde sich deutlich genug darstellen, wenn der Besuch, den der ewige Jude bei Spinoza abgelegt, und den ich als ein wertiges Ingrediens zu jenem Gedichte mir ausgedacht hatte, niedergeschrieben übrig geblieben wäre. Ich gefiel mir aber in dem Gedanken so wohl, und beschäftigte mich im stillen so gern damit, daß ich nicht dazu gelangte, etwas aufzuschreiben; dadurch erweiterte sich aber der Einfall, der als vorübergehender Scherz nicht ohne Verdienst gewesen wäre, dergestalt, daß er seine Anmut verlor und ich ihn als lästig aus dem Sinne schlug. Insofern mir aber die Hauptpunkte jenes Verhältnisses zu Spinoza unvergeßlich geblieben sind, indem sie eine große Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich so kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen.

Não resta dúvida, a figura do Judeu errante perseguiu Goethe: de outro modo, ele não haveria observado, ao dele se lembrar em certo momento na Itália, que *“die Gunst der Musen wie die der Dämonen besucht uns nicht immer zur rechten Zeit”*¹¹⁸, “os favores das musas, bem como os dos demônios, nem sempre nos visitam no momento certo”¹¹⁹. No próprio livro 15¹²⁰, Goethe dá longa notícia de sua ocupação com sua figura logo antes de abordar a “pólvora”

¹¹⁶ Pois é apenas como artista que o protagonista deste discurso prefere se apresentar nesta altura, como autor de duas obras de arte.

¹¹⁷ GOETHE, 1998, vol. X, pp. 78-79, GOETHE, 1986, p. 507: “Ter-se-ia uma idéia bastante clara do que recebera de Spinoza se tivesse lançado no papel e conservado a visita que o judeu errante fazia ao filósofo, e que me parecera um digno ingrediente desse poema. Mas eu me comprazia tanto nessa concepção, e tal era o gosto com que me ocupava dela em silêncio, que não cheguei a escrever grande coisa, de sorte que a idéia, a que não faltava um certo mérito como gracejo inserido de passagem, se estendeu de tal forma que perdeu a graça e expulsei-a de meu espírito como importuna. Em que sentido ficaram indeléveis em mim os pontos principais de minhas relações com Spinoza, exercendo grande influência sobre a minha vida posterior, é o que vou expor agora com tanta brevidade quanto possível”.

¹¹⁸ GOETHE, 1998, vol. XI, p. 123.

¹¹⁹ GOETHE, 1999, p. 144.

¹²⁰ GOETHE, 1998, vol. X, especialmente a partir da p. 45, GOETHE, 1986, vol. II, esp. a partir da p. 480.

da ode a Prometeu. O que importa notar, desde logo, são duas peculiaridades: que o vínculo da ode a Prometeu com Espinosa se reforça ao constatar-se seu outro vínculo com a rebeldia do nem sempre bem-vindo Judeu errante, bem como a curiosa admissão de que o estorvo à conclusão do trabalho a seu respeito teria sido um excessivo gozo antecipado do sucesso.

Após esta confissão, Goethe dispõe-se, pela segunda vez no livro, a dar conta do que aprendeu de Espinosa. Mas já não fala de renúncia, e sim de natureza¹²¹.

Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte. Alle Menschen sind hierin, unbewußt, vollkommen einig. Man bedenke, wie eine Naturerscheinung, die auf Verstand, Vernunft, ja auch nur auf Willkür deutet, uns Erstaunen, ja Entsetzen bringt.

A divindade, não Deus, diferencia-se da natureza, e isto como algo a ela subordinado, que age sem alterar as regras dadas por esta. E em seguida começa-se a entender melhor o sentido da leviandade, *Leichtsinn*, adiantada acima, quando Goethe passa a falar de animais, plantas, crianças e poetas. A mão da natureza os move, sábia.

O naturalista Goethe então divaga, sem a mínima pressa, sobre a comoção sentida por quem pela primeira vez encontra uma mimosa sensitiva ou admire-se com o desenho inteligente das folhas de bananeira. Em seguida, voltando ao tema da moralidade, relata a comoção que atinge a percepção da humana capacidade em agir contra a própria razão e produzir atos moralmente horrendos, na mais flagrante contradição com a idéia de racionalidade humana. Por fim, ao completar a menção explícita a Espinosa neste livro, relata estas

¹²¹ GOETHE, 1998, vol. X, p. 79, GOETHE, 1986, vol. II, p. 507: “A natureza age de acordo com leis eternas, necessárias e de tal modo divinas que a própria divindade não poderia alterar nelas o que quer que fosse. Nesse ponto, todos os homens estão de acordo sem o saber. Pense-se no assombro e mesmo no terror produzido por um fenômeno natural que revele inteligência, razão ou mesmo vontade!”

diversas comoções a ele, em alusão clara à impossibilidade de o homem governar-se como fora um império num império. Nada mais classicamente espinosano, o tema de abertura da terceira parte da **Ética**.

Todo este longo excursão, iniciado com o tema de que nunca nos advém um acidente isolado¹²², de que é preciso saber encontrar o que a cada qual convém, e encerrado em remotas considerações biológicas e éticas, deságua na justificação da *Erlebnislyrik*, a poesia da expressão imediata da experiência, e um poema que descreve um feliz passeio no mato¹²³:

Ich war dazu gelangt, das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten, um so mehr, als ich darauf gewiesen war, die äußere Natur als den Gegenstand desselben anzusehen. Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider Willen hervor.

*Durch Feld und Wald zu schweifen,
Mein Liedchen weg zu pfeifen,
So ging's den ganzen Tag.*

É preciso formar-se em contato com a natureza, com sua espontaneidade – esta espontaneidade que de fato é o reconhecimento da necessidade natural e dá ao método de composição de Goethe o freqüente caráter de poesia de ocasião. A isto liga-se o classicismo de Goethe. O próprio recurso aos antigos é nele um ato de liberdade, o que a muitos poderia parecer um contra-senso: pois a imagem ordinariamente ligada à de classicismo é a de aferramento a regras obsoletas, e contudo em Goethe trata-se exatamente do

¹²² Isto é, isolado do que se lhe aparente, que lhe seja afim, conforme a chave das **Afinidades eletivas**.

¹²³ GOETHE, 1998, vol. X, p. 80, GOETHE, 1986, vol. II, p. 508: “Eu passara a encarar como um dom inteiramente natural o talento poético que existia em mim, tanto mais que era levado a considerar a natureza exterior como seu objeto. É verdade que o exercício dessa faculdade poética podia ser excitado e determinado por uma ocasião, mas, se ela se manifestava com mais alegria e abundância, isso ocorria involuntariamente, e mesmo contrariando minha vontade. ‘O dia inteiro se passava a correr bosques e campos, a trautear a minha cantiga.’”

contrário, compor como os clássicos é ser livre, livre das convenções que seu meio pretenderia impor ao afazer literário. O clássico obedece ao imperativo da natureza, liberdade conjugada à renúncia ao arbítrio¹²⁴. Somente se forma aquele que se põe a caminhar, um pouco por toda parte¹²⁵, a provar-se a si mesmo na medida em que busca conhecer a singularidade daquilo que se lhe depara: como consta em ***Bedeutende Fördernis durch ein einziges gestreiches Wort***, Goethe não acredita no ditado “conhece-te a ti mesmo” exatamente porque não haveria, para ele, um caminho introspectivo que conduzisse ao autoconhecimento: “*quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deo intelligimus*”¹²⁶.

O mesmo princípio de espontaneidade da produção artística aplica-se, pois, à pedagogia do herói do romance de formação e às errâncias que fazem tão imprecisa a cronologia da autobiografia em **Poesia e verdade**. O solo clássico sobre o qual estas convicções se firmaram merece, portanto, ser repisado. Afinal, como a busca, tão tradicionalmente iluminista, da autonomia moral e estética, vincula-se em Goethe a um tópico aparentemente tão pouco afim ao Iluminismo como a resignação? Para uma resposta adequada, esta questão pede que se retorne a um dos principais momentos do décimo quarto livro de **Poesia e verdade**: a admiração declarada ao desinteresse que

¹²⁴ É nestes quadros que o tema do dom da poesia se conjuga ao espinosismo no livro 16. É neles, portanto, que a aparentemente gratuita – porquanto espontânea – observação sobre a liberdade das crianças, seu entusiasmo e aparente embriaguez se liga aos eventos do incêndio e da patinação no gelo narrados adiante no mesmo livro, GOETHE, 1998, vol. X, p. 83, GOETHE, 1986, vol. II, pp. 510-511. O nexu espinosano persiste.

¹²⁵ “*Willst du ins Unendliche schreiten, gehe im Endlichen nach allen Seiten*”, GOETHE, 1998, vol. I, p. 304, GOETHE, 1958, p. 203: “Se queres caminhar pra o Infinito, anda pra todos os lados no Finito”, é uma expressão bastante popular de Goethe. Mas é preciso advertir que a origem da expressão remonta a um contexto que lhe empresta outro significado: empregue pela primeira vez pelo Orestes da **Ifigênia em Táurida** de Eurípides, refere a circunstância de um homem em má situação, não na iminência de provar-se criativamente ativo no mundo, como parece ser a intenção em Goethe e tantos outros, antes e depois dele.

¹²⁶ “Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus”, vigésima quarta proposição do livro V da **Ética**, ESPINOSA, 1983, p. 290, SPINOZA, 1977, p. 666. É o caso de lembrar-se da **Xênia** que toma Sócrates como um chato (*vide* nota 3): aceito que o conhecimento de si não se faz senão pelo reconhecimento do singular, o modelo platônico automaticamente desvaloriza-se.

“resplandecia” das proposições da **Ética**¹²⁷, quando da viagem entre Colônia e Düsseldorf.

A passagem reúne muitos vieses dignos de nota, mereceria uma longa análise por si só, mas é preciso deter-se, ao menos de início, nos mais imediatos, ou corre-se o risco de extravio na variedade de caminhos apontados: “(...) *das Problem Goethe und Spinoza ist das schwierigste, das dunkelste, das wichtigste der Goetheerkenntnis. Wir dürfen uns niemals enbilden, Goethe verstanden zu haben, ehe uns der Sinn der Wahrheit in seinem Bekenntnis zu Spinoza deutlich wird*”¹²⁸. Concorde-se ou não em que haja um problema mais importante que todos os demais na filologia goetheana, é forçoso convir, do já exposto, que a quantidade e a qualidade do que aqui se encontra em jogo é inusual, mesmo frente a outros tantos indícios da leitura espinosana, na arte como na ciência de Goethe.

Quanto à autonomia moral, ao resignar-se a aplicar a própria força atrativa a fins desinteressados, o narrador de **Poesia e verdade** busca formar-se. Ao comentar este trecho sobre o desinteresse, Momme Mommsen define a resignação como renúncia a uma alegria que possa trazer prejuízo a outrem, o que levaria a ter Espinosa como “excelente representante da ética cristã”¹²⁹. Se a expressão entre aspas é um evidente exagero, por outro lado os argumentos levantados pelo comentador apontam elementos interessantes: ele sublinha o significado do substantivo “*Uneigennützigkeit*”, o qual sem dúvida não deve passar despercebido, mesmo entre tantas outras referências de peso. O amor a Deus é desinteressado, altruísta, “*uneigennützig*”, e é tomado como um exercício espiritual e uma máxima. A prática de exercícios espirituais é anterior ao cristianismo na história ocidental, remonta à Antigüidade, assim como a

¹²⁷ Vide nota 1.

¹²⁸ KLUTH, 1991, p. 67. Transcrição de trecho de discurso pronunciado por Eugen Kühnemann à Sociedade Goethe em 1929: “(...) o problema ‘Goethe e Espinosa’ é o mais difícil, obscuro e importante do estudo de Goethe. Jamais deveremos nos orgulhar de haver compreendido a Goethe antes que o significado da verdade em sua confissão espinosana se nos torne nítido”.

¹²⁹ MOMMSEN, 1972, p. 7.

palavra *Maxime*, se entendida como sinônimo de aforismo, talvez elucide melhor que de qualquer outro modo seu potencial: pois aforismos provêm da tradição médica hipocrática e, assim, a máxima de amar desinteressadamente constitui-se em remédio das paixões da alma. O amor intelectual a Deus não está presente neste parágrafo na descrição de seu gozo, mas como uma direção reta para o espírito.

Voltando, portanto, à explosão da “pólvora” fornecida por “*Prometheus*”, sabe-se que ela trouxe à tona o debate sobre a orientação filosófica de Lessing, que assim forneceu o fermento para que o espinosismo multiplicasse seu poder polêmico, o substrato concreto da disputa. Ora, Goethe, mesmo ainda tão jovem à época, encontrava-se muito próximo ao centro dos acontecimentos. No momento em que o rapaz tomava contato com a filosofia do holandês, poderia parecer que se tratava de apenas mais uma pausa para conversas amenas com seus amigos Herder e Jacobi, ou de uma leitura ocasional da **Ética**, mera ilustração filosófica. Mas o espinosismo tinha voltado à ordem do dia – Herder e Jacobi não eram apenas bons amigos de um jovem poeta, eram também protagonistas desse retorno, pólos oponentes no debate.

Entre ambos os pólos e ainda à sombra de Lessing e seu iluminismo de controversa origem, o autor de **Werther** precisou encontrar seu lugar. O encontro feliz com Schiller e o advento do classicismo não significaram o abandono desta tradição, mas sua re colocação em novos termos, diante do avanço da filosofia transcendental e das conseqüências da Revolução Francesa. Muito mais que *fermenta cognitionis*, que estímulos para criações imaginativas, as leituras de Espinosa forneceram portanto argumentos reais para o poeta de Weimar reagir à passagem da época intelectual que conheceu em Estrasburgo, engendrando seu “classicismo”.

Que significa, porém, aderir a um ideal clássico? Que é “clássico”? Qualifica-se como clássica uma literatura por ao menos uma entre quatro razões. Uma literatura torna-se clássica ao ser tomada como modelo, portadora

de valor exemplar. Pode-se chamar de clássica uma obra literária simplesmente para salientar sua antigüidade. Há também o uso estilístico, segundo o qual será clássico aquilo em que se reconheça harmonia de proporções, alguma regra áurea. Por fim, serão clássicas as obras produzidas durante um período histórico ao qual se denomine clássico: a França de Luís XIV ou os séculos de Augusto e Péricles, por exemplo.

Goethe e seu tempo receberam da posteridade a alcunha de clássicos por todas essas razões, em diferentes medidas conforme a época. O advento da assim chamada revolução copernicana e da filosofia transcendental em seu conjunto contribuíram decisivamente para que a filosofia ocupasse, na gênese do classicismo alemão, um posto central. Dados estes pressupostos, decorre a conseqüência dificilmente evitável de que a leitura de Kant por Schiller encontrasse condições ótimas de divulgação e de que até hoje as **Cartas sobre a educação estética da humanidade** venham à memória como manifesto das intenções que haveriam norteado os dois poetas de Weimar. Contudo, Goethe nem sempre admirou Kant, muito menos vice-versa. Ao poeta e cientista imputou-se uma mentalidade pré-filosófica, simultaneamente imbuída em demasiado misticismo e contumaz empirismo, duas máculas freqüentemente designadas sem muito cuidado de “espinosismo”. Os adjetivos proliferaram: materialista, pagão, neoplatônico, alquimista, e com esta proliferação infeliz pouco se ganhou em conhecimento. Estabelecidos, porém, os marcos em que o espinosismo chegou à Alemanha de Goethe, cabe naturalmente desfazer estes mal-entendidos. Os adjetivos que lhe foram atribuídos imprecisamente podem deste modo ser corrigidos e ao período clássico da literatura e da filosofia alemãs pode-se compreender um pouco melhor.

Do conjunto de usos a que o termo “clássico” se presta, logo se percebe que o denominador comum reside no prestígio que concentram em si. Sendo grande o prestígio de uma obra literária, tanto mais acirradas serão as disputas a seu respeito, como bem o atesta a história das avaliações críticas

do ciclo de Meister, sobretudo no caso dos **Anos de aprendizado**. Poucas obras de Goethe prestaram-se a tanto debate. Por contraditórias que se mostrem as posições representadas nas análises individuais que se foram sucedendo nos últimos duzentos anos, elas contudo sempre giram, mais ou menos explicitamente, em torno a um e mesmo eixo: de que modo deve-se entender a pergunta, para o romance central, sobre a relação entre indivíduo e sociedade¹³⁰. Poucas obras literárias valeram tanto para quem discutiu e discute o surgimento da sociedade burguesa na Alemanha do Setecentos. Assim como é proveitoso anotar as características do espinosismo a partir da história das polêmicas que engendrou, do mesmo modo é promissor conhecer os debates sobre este discutido romance, talvez pouco popular, como muitas vezes se repetiu, entre o público mais vasto da literatura alemã, mas muito apreciado por seus críticos.

Somente por efeito de superfície justifica-se o espanto de quem julga surpreendente que precisamente leitores políticos se tenham debruçado com afã sobre o romance. A relação de Goethe com a historiografia é sumamente problemática, bem se sabe: mas para nós, mais que para ele. A história simplesmente configura-se de diverso modo para a posteridade e para ele, para cujo clássico juízo, como se sabe, o tempo histórico de pouca duração pouco vale. Daí sua repulsa por revoluções: ele não pode dar fé a súbitas alterações da ordem social, assim como não aceita que a natureza dê saltos. Não pode haver violência no curso da natureza.

Ao estudar o conceito de natureza de Goethe, Alfred Schmidt (1984), não deixa de relacioná-lo ao de história, valendo-se, coerente com sua orientação filosófica, a Walter Benjamin, no que este afirmaria que Goethe

¹³⁰ Nesta afirmação reside o pressuposto, bastante convincente, de Berghahn e Pinkerneil, 1980. Dos interesses políticos da geração de Gervinus aos da de Habermas, o romance prova seu sucesso de crítica com base em seu teor econômico e político – ainda que a economia, surpreendentemente, somente tenha sido explorada em seus próprios termos muito mais recentemente (1970), a partir de Anneliese Klingenberg.

busca refúgio na natureza, que seria ela seu asilo, e que sua reserva frente à ciência histórica adviria daí: “*Mit Recht führt Benjamin Goethes politische Abstinenz unter anderem auf seinen Begriff von Wissenschaft zurück*”¹³¹, “é com razão que Benjamin reconduz a abstinência política a seu conceito de ciência”. Mas acrescenta que ele não só conhece a natureza como idílica, como uma mãe bondosa, como também a natureza em sua face shakespeareana, sem misericórdia e indiferente à miséria humana – evidentemente ele não poderia deixar passar por alto a ambigüidade do conceito a que seu estudo dedica-se. Schmidt cita também ainda uma carta em que Schiller, falando com irritação do parceiro, conta a um amigo que o sujeito preferiria estudar as ervas do mato a participar de manifestações políticas, que seria um resignado (Schiller utiliza mesmo o termo *Resignation*, resignação), assim como uma carta de Goethe a Jacobi em que a historiografia é dada como a mais perigosa e ingrata das disciplinas. Porém, este receio não esgota seu sentido na mera confirmação da miséria alemã, conforme Engels, em um transbordamento de zelo, poderia pretender.

A autonomia da arte e do indivíduo, tão características do classicismo alemão frente ao homólogo francês¹³², reflete-se na autonomia que o jovem em busca de formar-se aspira para si mesmo – torna-se um ideal por assim dizer quase palpável. Mas se Goethe “buscou asilo” nos estudos naturais e se a ele repugnava a simples idéia de revolução histórica, como poderia se orgulhar de haver provocado uma explosão com “Prometeu”? Que indivíduo era

¹³¹ SCHMIDT, 1984, p. 21.

¹³² Madame de Staël, ao visitar Weimar em 1804, a seu modo percebia e anotava esta discrepância; franceses escreveriam poesia para fins outros que as belezas poéticas, ao passo que alemães ater-se-iam ao verdadeiro caráter da poesia. O juízo de Staël e a constatação de que a autonomia estética estava, no país de K. P. Moritz e I. Kant, na ordem do dia, não deve contudo ofuscar que um romance como o de Meister era não só o fruto de uma época em que a autonomia era uma aspiração dos artistas assim como dos cidadãos, mas também uma resposta de seu autor às crises do tempo, a saber, o tempo da Revolução Francesa e suas conseqüências - autonomia estética, mas também autonomia moral e distinção entre moral e política.

este novo artífice de si mesmo, contemporâneo do *Sturm und Drang*, que em breve se voltaria com olhos novos ao legado clássico?

O poema¹³³:

*Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.*

*Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Toren.*

*Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär*

¹³³ GOETHE, 1998, vol. I, pp. 44-46; GOETHE, 1993, pp. 22-23: Cobre o teu céu, ó Zeus,/De vapores de nuvens!/E ensaia, como um rapaz/Que decapita cardos,/As tuas artes em carvalhos e cumes!/A minha terra, essa/Tens de deixar-ma,/E a minha cabana,/Que não construístes,/E o meu lume,/Cujo fogo/Me invejas.//Nada conheço de mais pobre/Sob o sol que vós, deuses./Mal conseguis alimentar/Com tributos de oferendas/E o sopro de orações/A vossa majestade,/E morreríeis à míngua se não/Fossem crianças e pedintes,/Loucos cheios de esperança.//Quem me ajudou contra/A arrogância dos Titãs?/E da morte quem me salvou,/Da escravidão?/Não fizeste tu tudo sozinho,/Coração, com teu fogo sagrado?/E não ardeste tu, jovem e bom,/Enganado, dando graças de salvação/Aos deuses adormecidos lá em cima?//Eu, venerar-te? Para quê?/Aliviaste tu alguma vez/As dores dos que sofrem?/Alguma vez secaste as lágrimas/Dos angustiados?/E quem forjou em mim o Homem, se não/O Tempo todo poderoso/E o Destino eterno,/Meus e teus senhores?//Pensaste porventura/Que eu havia de odiar a vida,/Fugir para os desertos,/Porque não deram fruto todos os sonhos/Que despontaram na aurora da juventude?/Aqui estou eu, criando Homens/À minha imagem,/Uma estirpe igual a mim,/Que sofra e chore,/Goze e se alegre,/E te não respeite,/Como eu.

*Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.*

*Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?*

*Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?*

*Wähntest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht
alle Blütenräume reiften?*

*Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!*

Conforme já adiantado no primeiro capítulo desta tese, o poema foi interpretado como espinosano por razões que facilmente não apenas divergem como mesmo contradizem-se. Daí que um certo estranhamento frente a ele seja sensível mesmo hoje. Uma das mais conhecidas interpretações recentes, de Hans Blumenberg (1986), faz menção a Espinosa segundo uma idéia bastante engenhosa. Recorrendo a referências de Goethe ao filósofo,

especialmente a determinada passagem de **Poesia e verdade**¹³⁴, busca na idéia de Deus de Espinosa um elemento a justificar a oposição entre Prometeu e Zeus. O Deus espinosano não tem um oposto; “*es gibt keinen möglichen Gegenpart der Gottheit, sie müsste sich schon selbst zuwider werden, in der Tiefe ihres eigenen Grundes sich spalten nach Böhmescher Art*”¹³⁵, o que simplesmente não faz sentido para Espinosa. A partir desta discrepância entre o tipo de deus de Espinosa e aquele da ortodoxia religiosa, Blumenberg pretende que a Goethe tenha agradado um deus sem antítese possível para assim responder – ou furta-se – às controvérsias sobre o ateísmo – pois, segundo a idéia de um deus a quem é impossível contrapor-se, a dicotomia “cristão ou ateu”, com que diversas vezes se viu defrontado em sociedade, desaparece. Daí viria o encanto com o amor intelectual de Deus. Odiar um deus somente seria possível a um outro deus, que de fato não pode haver.

Ou há, sob o registro artístico – Prometeu, um bom veículo para tematizar o problema. Um deus antropomórfico seria o único capaz de opor-se a outro igualmente antropomórfico. E a reflexão sobre o caso demonstraria o absurdo de todo e qualquer antropomorfismo.

De fato, a ode evidencia uma situação na qual a fé em uma divindade onipotente torna-se, no mínimo, crítica. Se de fato Goethe assumiu o Deus da **Ética** como substituto do cristão em seu próprio conjunto de representações religiosas é um ponto que exige longas considerações, como o próprio capítulo em que Blumenberg discute o caso bem o evidencia – note-se, é preciso aceitar um grau muito grande de imprecisão na análise da vida psicológica de Goethe, desde os primeiros contatos com a religião institucional até a maturidade. É duvidoso se há material biográfico suficiente para convencer a

¹³⁴ Referida na presente tese à nota 1.

¹³⁵ “Não há contraparte possível para a divindade, ela precisaria pôr-se contra si mesma, dividir-se segundo a maneira böhmeana, no fundo de si mesma”, BLUMENBERG, 1986, p. 588.

respeito, bem como, e sobretudo, se essa questão, tomada em absoluto, deixa-se responder.

O ódio à transcendência de Zeus, a aversão a seu poder abusivo, é patente. O poder criador é divinizado, sem que Deus possa tomar a figura humana que o faria indigno porque representável. Zeus, tal como representado no poema e sobretudo no drama que Goethe esboçou, em muito se aproxima ao deus ciumento do **Tratado teológico-político**, um grande soberano absoluto, algo patético em sua fome de escravidão, rituais, subordinação; semelhante a ele inclusive pela inveja que sente de sua criatura. As analogias entre ambos deixam-se multiplicar indefinidamente, se assim se quiser. Prometeu declara: um deus que precise do alimento ritual não lhe é digno. Para o personagem de Goethe, a opção política está clara: é preferível resignar-se com firmeza à dor e aguardar a libertação que decair com este senhor quando sua soberania caducar.

Imperioso, abundante em verbos, “Prometeu” de fato deixa-se complementar por um poema pleno de adjetivos como “Divino”¹³⁶, cuja mensagem é, de fato, mais similar à sua que se pode supor a uma primeira leitura. Do mesmo modo, aqui também o homem recebe uma dignidade que a representação antropomórfica da divindade lhe nega; que o homem assuma a figura que antes atribuíra a um privilégio da divindade. Foi portanto muito

¹³⁶ GOETHE, 1993, pp. 53-54 : Nobre seja o homem,/Solícito e bom!/Pois isso apenas/O distingue/De todos os seres/Que conhecemos.//Louvemos os seres/Supremos, ignotos,/Que pressentimos!/A eles deve igualar-se o homem!/Que o seu exemplo nos ensine/A crer naqueles.//Pois insensível/É a Natureza:/O Sol alumia/Os maus e os bons,/E o criminoso/Vê como melhores/Brilhar Lua e estrelas.//O vento e as torrentes,/Trovão e granizo,/Desabam com estrondo/E atingem/No seu ímpeto/Um após outro.//Também a sorte anda/Às cegas entre a multidão/E escolhe, ora os cabelos/Inocentes do menino,/Ora a cabeça calva/Do culpado.//Grandes leis/Eternas, de bronze,/Regem os ciclos/Que todos temos de percorrer/Na nossa existência.//Mas só o homem/Consegue o impossível:/Pois sabe distinguir,/Escolher e julgar;/Por ele o instante/Ganha duração.//Só ele pode/Premiar os bons,/Castigar os maus,/Curar e salvar/Unir com sentido/O que erra e se perde.//E nós veneramos/Os imortais/Como se homens fossem,/E em grande fizessem/O que em pequeno os melhores/Fazem ou desejam.//Que o homem nobre/Seja solícito e bom!/Incansável, crie/O útil, o justo/E nos seja exemplo/Daqueles que pressentimos!

acertado que em 1785 Jacobi tenha publicado também esse poema junto a “Prometeu” em suas **Briefe**. Mesmo que sua interpretação não tenha sido esta, claro.

*Edel sei der Mensch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.*

*Heil den unbekanntem
Höhem Wesen,
Die wir ahnen!
Ihnen gleiche der Mensch;
Sein Beispiel lehr uns
Jene glauben.*

*Denn unführend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Über Böses und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.*

*Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg
Und ergreifen,
Vorübereilend,
Einen um den andern.*

*Auch so das Glück
Tappt unter die Menge,
Faßt bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen,
Schuldigen Scheitel.*

*Nach ewigen, ehrnen,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.*

*Nur allein der Mensch
 Vermag das Unmögliche:
 Er unterscheidet,
 Wählet und richtet;
 Er kann dem Augenblick
 Dauer verleihen.*

*Er allein darf
 Den Guten lohnen,
 Den Bösen strafen,
 Heilen und retten,
 Alles Irrende, Schweifende
 Nützlich verbinden.*

*Und wir verehren
 Die Unsterblichen,
 Als wären sie Menschen,
 Täten im Großen,
 Was der Beste im Kleinen
 Tut oder möchte.*

*Der edle Mensch
 Sei hilfreich und gut!
 Uermüdet schaff er
 Das Nützliche, Rechte,
 Sei uns ein Vorbild
 Jener geahneten Wesen!*

O homem deve igualar-se à imagem que faz da divindade, isto é, não deve submeter-se, mas tomar como exemplo certas condutas. É o divino no homem que é venerado, não o deus, que pouco se percebe na indefinição de algo entre o que existe, a Natureza e o homem, e seu caráter de modelo das boas ações humanas, cujo contramolde está, também ele, em ações cometidas por seres humanos, os “melhores”. O poema é sobre o “divino”, não se aborda diretamente o “deus”. Os imortais são venerados como se tivessem a realidade humana, a qual de fato lhes falta; a única na qual são possíveis os mais altos feitos.

A anotação de Eckermann de 28 de fevereiro de 1831 documenta como Goethe atribui expressamente a Espinosa sua aversão ao antropomorfismo, mas ao mesmo tempo forma uma idéia da divindade que não

parece ser a de Espinosa – idéia que não se pode elucidar definitivamente qual seja, nesta passagem ou em qualquer outra de sua obra, pois sempre há um resíduo de segredo a comprometer decisivamente a definição do que seria a “divindade”, o “ser apenas pressentido” e freqüentemente mencionado.

Nada mais propício à constituição de um campo de discussões literárias, e foi mesmo este o caso. Adiante são apresentados em revista alguns momentos de sua história no interior da germanística, naquilo que ao ciclo de Meister se refere.

Desde os tempos de Gervinus **Os anos de aprendizado** servem a fins de reflexão política, sendo diferentemente contemplados por ele e por autores como Hettner (que o designa como romance social) e Julian Schmidt (1818 -1886), cujas posições próprias sobre a crítica à nobreza e a burguesia fazem-se sentir com nitidez. Do mesmo período da crítica literária da primeira metade do Oitocentos data **Über Goethes Spinozismus, Do espinosismo de Goethe**, de Theodor W. Danzel. Publicação de 1843, merece destaque quer por inaugurar novas abordagens nos estudos de Goethe, quer nos de Espinosa ou na germanística em geral. Vale a observação de Pinkerneil (1980, p. 33), segundo a qual procedimentos da historiografia literária exercitada por Danzel antecipam procedimentos que mais de um século depois, apresentados por outros historiadores da literatura em sua prática, seriam dados como conquistas características da segunda metade do século XX¹³⁷.

Enquanto no tempo dos críticos com motivação nacional-liberal a política assumia um papel bastante evidente nos estudos literários, logo depois, entre 1870 e 1900, ocorreu certa renúncia à política, tempo de monumentalização da tradição nacional e legitimação das relações instituídas. Daí o positivismo de um Wilhelm Scherer, cujo afã de objetividade, depreende-se facilmente em sua opinião sobre **Werther** – Goethe teria buscado esclarecer

¹³⁷ Vide a respeito especialmente o ensaio “*Danzel als Literaturhistoriker*” de Hans Mayer. In: DANZEL, 1962, pp. V-XLII.

como um homem chegaria ao suicídio – a disposição, as causas, os sintomas (Wilhelm Scherer, 1883). No caso de Meister, Scherer propõe identificações: Goethe como o protagonista, Nathalie como Charlotte von Stein, Herder o abade, Merck Jarno e assim por diante; chega a identificar até mesmo a questão das classes sociais, mas não propõe o que quer que seja. O método positivista, de qualquer modo, logrou provar valor: Bielchowski, autor de grande divulgação em seu tempo, chegou por meio dele a deduzir a existência necessária de um *Urmeister*, um predecessor de **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**, o qual de fato foi encontrado em 1909, a **Theatralische Sendung**. O ponto de partida empírico foi importante para compelir os críticos ao salto posterior para a sociologia da literatura.

Antes de uma crítica literária com ainda mais apurado senso empírico, porém, interveio, entre outras, a hermenêutica de Wilhelm Dilthey, cuja tese sobre a literatura do final do século XVIII é bastante peculiar e bem sucedida em sua divulgação¹³⁸:

Sie lautet: Die literarische Epoche von Lessing bis zu Goethe und Schiller sei nicht nur als ein in sich geschlossener Zusammenhang zu begreifen, sondern vor allem in ihrer engen Bindung an die dominanten zeitgenössischen Philosophien Kants, Hegels und Schleiermachers. Sodann: Diese Verknüpfung sei – das ist Diltheys zweite Implikation – keine historisch zufällige Erscheinung, vielmehr repräsentativer Ausdruck der gesamten geistigen Physiognomie des späten 18. Jahrhunderts.

E o eixo, a associação em causa é a o idealismo filosófico, pois que a Dilthey cativa sobretudo a história das idéias. Gundolf e seu culto ao gênio,

¹³⁸ BERGHAWN e PINKERNEIL, 1980, p. 58: “Ela reza: o período literário de Lessing a Goethe e Schiller deve ser concebido não apenas como uno, fechado em si, mas sobretudo enquanto estreitamente comprometido com a filosofia dominante contemporânea de Kant, Hegel e Schleiermacher. Em seguida, tal associação seria – segunda implicação da tese de Dilthey – não um fenômeno casual, muito mais a expressão representativa da fisionomia intelectual do século XVIII tardio”.

por um lado, e Korff, por outra parte, partilham muito do espírito que anima Dilthey, seu interesse pelo idealismo e seu desinteresse pela história. Somente assim se explica a força que a esquematização adquire em seu trabalho, pela maleabilidade que as idéias lhe ofereceram. Através delas Korff pretende dividir em fases excepcionalmente bem distintas o período literário em que Goethe produziu suas obras, praticamente sem restos graças à suspensão da historicidade do objeto investigado. Segundo sua tábua de categorias, **Wilhelm Meister** cai sob a categoria da ficção filosófica (*philosophische Dichtung*), a qual supera, na fase do mais elevado classicismo em que ele se encontra, tanto a ficção (*Dichtung*) da juventude quanto a filosofia da idade da razão. Wilhelm Meister encontraria a lei de sua conduta dentro de si e a partir dela chegaria ao imperativo da comunidade moral (*Gesinnungsgemeinschaft*).

O que Gundolf diz a seguir merece consideração particular entre as muitas intervenções que se lê sobre a natureza da relação de Goethe com a filosofia¹³⁹:

Er haßte alle Allgemeinphrasen, alle Schlagworte, das unverbindliche Geschwätz, das mitplappert ohne Kenntnisse, ohne Augen. Er war mißtrauisch gegen jede Schultheorie. Er beantwortete die Frage, warum er es soweit gebracht: "Ich habe es klug gemacht: ich habe nie über das Denken gedacht." Spinoza war ihm in den Jahren seiner stürmischen Unrast weniger ein Welterklärer als ein Seelsorger, ein Heiliger, der ihn ruhig aufhob in gesetzliche Welt. Goethes Realismus empfing seine Weihe, seine Gewißheit und seine Frische von seiner Humanität.

Trata-se de trecho do discurso de Gundolf por ocasião do centenário da morte de Goethe, em 1932 portanto. Páginas após haver afirmado Goethe

¹³⁹ “Odiava todas as palavras de ordem, o palavreado descomprometido, o papo sem conhecimento de causa, sem visão. Desconfiou de toda teoria escolástica. Perguntado sobre por que agia assim, respondeu: ‘Nunca pensei sobre o pensar’”. Espinosa foi para ele, nos anos de empenho como partidário do *Sturm und Drang*, menos como quem lhe explicasse o mundo que como um protetor de sua alma, um santo que pacificamente lhe elevasse ao mundo das leis. O realismo de Goethe recebe sua consagração, consciência e frescor de sua humanidade”. In: GUNDOLF, 2001.

“não como um sistemático, mas como alguém que pauta seus pensamentos conforme a ocasião (*ein Gelegenheitsdenker*)”, Gundolf torna explícito, aqui, qual o aparente estorvo para conferir dignidade de pensador ao poeta, a saber, sua recusa ao pensamento escolar. Ora, esta não é uma refutação de pendores filosóficos em geral, apenas uma afirmação, bastante simples, de gosto pela empiria ou, como prefere Gundolf, de realismo.

Quanto à crítica marxista, em particular àquela desenvolvida a partir de Lukács, o leitor brasileiro dispensa apresentações. Autor largamente traduzido ao português, dele quer a presença de **Meister** na **Teoria do romance**, quer as apreciações posteriores de Goethe, marcadas pela maturação de sua posição política, já muito importaram a críticos literários brasileiros.

Tanto que um ensaio seu posfacia a mais recente tradução brasileira do romance. Neste texto, redigido em 1936, a “goethiana ‘glorificação da nobreza’, tão prazerosamente acentuada pela história da literatura burguesa”¹⁴⁰ é relativizada: Lukács a admite, mas apenas como “trampolim” (termo seu), como meio para outros fins, compensada pela crítica resultante da exposição das insuficiências da condição aristocrática e do estreitamento promovido pelo “aprisionamento no ser e na consciência da classe social”¹⁴¹.

A consideração do papel de Philine é posta por Lukács sob o signo do amor intelectual da **Ética**¹⁴². O conhecimento de Espinosa seria, para Lukács, um dos elementos que haveria permitido a Goethe atingir o sucesso ao enfrentar também outras tarefas artísticas, como reelaborar a lenda do Fausto.

Mas não se poderia imputar ao crítico senão uma simpatia comedida ao filósofo: pois, a própria **Teoria do romance** o comprova, sua leitura do

¹⁴⁰ LUKÁCS, 2006, p. 587.

¹⁴¹ *Idem* anterior.

¹⁴² Infelizmente a tradução brasileira do romance contém certas imperfeições, como neste caso. No trecho ao qual Lukács apela para falar do amor intelectual, Philine de fato afirma amar (*lieben*) o herói. O tradutor entendeu a declaração da moça como uma trivial declaração de amizade, ela afirmaria que o “quer bem”. Era amor, não bem-querença.

Meister esteve imbuída de uma grande simpatia por Novalis e, com ele, de repulsa pelo prosaísmo da morte de Mignon, o qual no plano da obra é solidário ao que, como a Novalis, a Lukács também pareceu um sobrepeso de pressupostos econômicos¹⁴³. Se aceita, com Schings (1991) a necessidade do fim triste da menina, o que advém dos mesmos princípios torna-se igualmente irrecusável. Aparentemente seria o caso de supor que a conversão marxista do húngaro lhe tornaria cada vez mais apetecíveis as considerações econômicas desta obra e, claro, dos **Wanderjahre**; mas é duvidoso em que medida, quando se leva em conta que somente muito depois dele a crítica marxista realmente aprofundou-se aí.

A razão desta abstenção frente ao aprofundamento nas razões econômico-políticas da obra não pode ser exaustivamente perseguida, embora a pouco eficiente tentativa de disfarçar o gosto de Goethe pela vida aristocrática, já referido, seguramente esteja entre elas. Outra evidente razão para este atraso, mas que não provém necessariamente da mesma fonte que prejudica a leitura de Lukács, é certo temor a seu aspecto liberal das convicções econômicas de Goethe.

Tal receio, porém, não faria Habermas (1962) recuar em sua própria compreensão do livro, pelo contrário: afinal, nele, é de estudar a estrutura e a função do modelo liberal de esfera pública que se trata. Com ele, a história da interpretação da saga de Meister torna-a mais popularizada que nunca, ao servir de caso exemplar para a elucidação do vocábulo *Öffentlichkeit*, esfera pública, por ele tomado como conceito sociológico e o qual logo encontraria amplo uso nas ciências humanas.

Bem se vê, não faltaram leitores que encontraram vieses dos mais variados no romance, muitos dos quais voltados diretamente à filosofia em seu

¹⁴³ A crítica literária romântica faz sentir sua presença neste ensaio. O “importante crítico Friedrich Schlegel” teve sua autoridade evocada em apoio à crítica ao estreito *milieu* aristocrático. Embora breve, essa passagem merece atenção.

mais imediato entendimento. Nem isso bastou, porém, para conceder-se a seu autor a reputação de um razoável entendedor de filosofia. Uma confirmação desta situação é oferecida por Arthur Henkel (1954) em seu estudo sobre os **Wanderjahre** e o tema da renúncia.

Henkel pergunta-se se a figura de Espinosa, tal como descrita em suas biografias, a de um homem que renuncia às vaidades do mundo em busca da verdadeira filosofia, teria sido incorporada à concepção de renúncia que Goethe formulou um pouco ao longo de toda sua obra. Ao parecer de Henkel, muitas seriam as indicações a favor desta hipótese. Ele não sonega, de modo algum, o “lembra-te de caminhar” de Lenardo, por exemplo, entre outras de forte afinidade com o espinosismo, mas não os relaciona explicitamente, após as quais cita (HENKEL, 1954, p. 117) o corolário 2, prop. XLIV, livro 2 e acrescenta¹⁴⁴:

Ist aber jene Entsagungserörterung Goethe genuin spinozistisch? Stimmt er mit Spinoza überein, dass sich sein Entsagungsbegriff im Selbstverständnis der entweltlichten contemplatio erschöpft?

Colocada a pergunta de maneira tão grosseira, a resposta naturalmente não será positiva. Assim, num capítulo nomeado “*Der Anteil Spinozas*”, “a parte de Espinosa”, o autor principia reunindo sem método alguns indícios de espinosismo, para rapidamente atacar com uma pergunta coercitiva. A ninguém se poderia convencer com esta estratégia, senão a leitores de Suphan. E de fato, logo Henkel afirma servir-se dele. Quando renuncia a discutir Espinosa e remete a autores que lhe parecem mais autorizados que ele próprio, Suphan é o primeiro da lista.

¹⁴⁴ “Mas será genuinamente espinosista toda manifestação de renúncia por parte de Goethe? Concordaria com Espinosa de tal modo que seu conceito de renúncia na *contemplatio* alheia ao mundo?”

Em todo caso, Henkel demonstra não se preocupar em argumentar com precisão – ou não citaria o escólio da vigésima sétima proposição da parte IV da *Ética*, que aliás não existe, em lugar daquele da quadragésima sétima, quando pretende que, por haver personagens de vida desregrada em Goethe, neles o amor intelectual a Deus não poderia operar¹⁴⁵. Com esse argumento, ele pretendia refutar a remissão do amor de Philine por Wilhelm a Espinosa.

Um caso típico. Em primeiro lugar, Goethe seria antes um poeta que um cientista. Seria preciso estabelecer uma hierarquia entre ambos os predicados e o poeta, possivelmente porque melhor sucedido, seria mais genuíno que o cientista. Sendo assim, “o modo de pensar de Goethe é o do poeta” (havendo um modo de pensar poético radicalmente distinto do científico, inconfundível). Em seguida, o pensamento filosófico seria muito distinto da ciência e da poesia¹⁴⁶. Goethe se dirigiria então à filosofia somente com o objetivo de confirmar seus pontos de vista. Sentindo-se confirmado, abandonaria os livros de filosofia e voltaria à poesia. Quanto à ciência, Suphan e Henkel julgam implausível qualquer verdadeira contribuição da filosofia – pergunta-se, então, se para eles sequer a **Crítica do juízo** poderia ter valido de algo para a morfologia.

Henkel vai reproduzindo estereótipos em seu texto, cada vez mais ousados. Não cabe relatá-los. O que, sim, cumpre notar, é como foi capaz de cair na armadilha montada pelo próprio Goethe, sem compreender o sentido da ironia que o sorriso do “poeta” ocultava apenas parcialmente na carta de Roma de 12 de outubro de 1787¹⁴⁷. Ainda mais lamentável que não entender isso é apenas que o célebre comentador haja errado a datação da carta, atribuída ao 23 de outubro.

¹⁴⁵ HENKEL, 1954, p. 121, nota 31.

¹⁴⁶ Idem, 1954, p. 120: “*Wie für sein Verhältnis zur Philosophie überhaupt, so gilt auch für dasjenige zu Spinoza: sie liefert ihm Bestätigungen.*” “Como em geral no que toca a sua relação com a filosofia, também a com Espinosa serve por render-lhe confirmações”.

¹⁴⁷ Idem, p. 123, nota 46.

Diante deste quadro, parece óbvio que a crítica posterior busque distância desta fonte. Não é o caso. Schings (1991) possivelmente o melhor comentário até agora disponível sobre a ligação da figura de Natalie com o amor intelectual a Deus, agradece expressamente às indicações “bem apanhadas” deste mesmo texto de Henkel, que as levantara de passagem, sem aprofundar-se nelas – pelas razões que se pode supor.

Renúncia é, portanto, conforme a leitura detida do início da quarta parte de **Poesia e verdade** terá demonstrado, um tema capital na exploração da afinidade que uniria o poeta de Weimar ao filósofo da **Ética**. E igualmente central no entendimento daquilo que veio a ser designado como classicismo literário de Goethe. Contudo, mesmo no ciclo romanesco de Meister, como um apanhado de seus críticos mais célebres bem faz ver, o tema não adquiriu um tratamento intensivo, em razão, claro está, de que somente há não muitos anos ressurgiram razões para investigá-lo.

Se é um elemento fundamental do que veio a ser considerado a atitude clássica do poeta de Weimar, a peculiar concepção de renúncia de Goethe está evidentemente no cerne de sua atitude como biógrafo de si. É por esta razão que vale considerar o trajeto até aqui traçado por esta tese – das polêmicas do século XVIII à correspondência privada de Goethe, daí a suas memórias e apenas após passar por elas, em sua característica imbricação de ficção e história, que paulatinamente se alcança a reta perspectiva sobre a literatura em ligação com a orientação filosófica de seu autor. Abordado assim o tema literário da renúncia, passa-se então a uma nova fase da investigação, mais ampla, que permita avaliar a “explosão” de Prometeu, isto é, regressar brevemente aos motivos do *Sturm und Drang*, e fazer o caminho da crítica literária do classicismo relembrando algumas de suas estações.

A trajetória percorrida pretende fornecer meios para o que a sucede, correspondendo ao propósito explicitado para este capítulo no início da presente tese: apurar o diagnóstico do caso. Pois já o próximo capítulo

abordará a influência de certo ideal clássico de vida sobre o autor de **Fausto**, marcadamente pautado pela noção de renúncia aqui inicialmente abordada.

Capítulo IV

Ascese, graça divina e reforma do entendimento

Goethe não parece um asceta. Em função de como se entender o termo, porém, o caso muda. De fato, a imagem jupiteriana de um sujeito robusto e sensual, nada melancólico, opõe-se à que em geral associa-se a um asceta, um indivíduo constantemente a mortificar-se. Porém, um dos maiores ganhos da filologia goetheana recente consiste justamente numa apreciação mais justa do termo “ascese” e, com isto, de algo central para a presente investigação: a relação de Goethe com a filosofia entendida não apenas em seu aspecto restrito de atividade cada vez mais estéril, mais adstrita ao meio universitário. Trata-se da filosofia como arte de bem viver, isto é, como uma certa técnica.

Uma nova interpretação do **Fausto** obteve particular boa acolhida. Nela, Michael Jaeger (2005) busca determinar o que constituiria, na tragédia, uma assim chamada “fenomenologia crítica da modernidade”¹⁴⁸ que em absoluto condiria com as explicações mais difundidas da obra, dirigido contra Lukács, Bloch, o marxismo posterior em geral e o que mais assinala-se aí como o “perfectibilismo” das leituras tradicionais, as quais venerariam Fausto, para

¹⁴⁸ O termo “fenomenologia” no subtítulo busca justificar-se quando se o atribui ao método científico de Goethe e sustentando-se que teria como antônimo o método “abstrato-matemático” de Newton, nota 25, p. 495, JAEGER (2005). A matemática newtoniana é aqui depreciada como abstração. Tal entendimento não faz inteira jus a Goethe e não faz jus alguma à realidade. Em segundo lugar, como nesta tese já se observou frente ao trabalho de MOLDER (1995), um método aproximativo pode aportar excelentes contribuições à filologia goetheana, conforme atestam os exemplos mesmos de Molder e Jaeger, mas com a ressalva de não ser o único meio viável. Pois o próprio Goethe cientista ansiou por ser debatido em círculos mais amplos que o seu próprio – bem se sabe, manterem-no adstrito aos seus foi algo que lhe ocorreu já em vida, provocando, a todos, apenas desgosto.

eles um verdadeiro herói alemão. Mas ele não seria herói nenhum, seria um moderno vaidoso, um romântico egomaníaco, incurável alquimista erudito¹⁴⁹, incapaz de aperfeiçoar-se com a imitação dos antigos segundo o clássico preceito weimariano.

O quinto capítulo desta obra aprofunda teses apresentadas originalmente por Pierre Hadot nos quadros de sua investigação sobre o ideal de filosofia antiga como reta condução da vida, técnica – *techné* – de bem viver. Não é o único a tratar do tema, mas, fazendo-o a partir de sua fonte talvez mais madura, fá-lo com particular competência. Outra importante influência de Jaeger é Karl Löwith – o que faz pensar nas relações que outrora fora habitual tecer entre Goethe e Nietzsche, uma das mais caras influências de Löwith. Mas o objetivo da presente investigação remete muito mais a Hadot.

Pierre Hadot traduziu o grego *áskesis* por exercício espiritual, *exercice spirituel*, em atenção à tradução que lhe dera Loyola, *exercitium spirituale*. Visivelmente esteve em causa para o francês evitar o embaraçoso lastro que o termo “ascese”, tradução mais imediata, acumulou no decorrer dos séculos. Mas é questionável se tomar a si a versão jesuíta resolve o problema. Por isso a presente investigação registra preferencialmente “ascese”, ciente dos riscos. E embora a ocorrência de tal noção em Goethe surja precisamente sob a forma de exercícios espirituais, *geistliche Übungen*, *exercitia* a que se propôs o jovem protagonista piedoso do início de **Poesia e verdade**.

Discutir a tradução de *áskesis*, o que poderia parecer de valor menor, revela-se útil quando surge a questão sobre qual exercício seria, como se levaria a cabo e com que fins. A resposta é longa e Hadot e Jaeger dela se

¹⁴⁹ A recepção jornalística de **Fausts Kolonie** foi justamente elogiosa à expressividade solta da linguagem, inusual para a tese de habilitação que é, mas não lhe escapou uma das imperfeições da obra: certa abundância nos adjetivos negativos atribuídos à personalidade de Fausto. Wolfgang Schneider, recenseador do **Frankfurter Allgemeine Zeitung** a quem se deve esta observação (na edição de 9 de julho de 2004), nota ademais que a paixão posta no trabalho advém de seu caráter de *Überzeugungsarbeit*, de um esforço ou labor persuasório, sensivelmente mais que demonstrativo. Não se lhe pode negar certa razão.

ocupam longamente. Abreviadamente seria possível dizer que o exercício espiritual assim compreendido teria como fim expelir os afetos desordenados da alma para melhor dispô-la – se aqui for possível parafrasear *grosso modo* uma das primeiras sentenças dos **Exercícios espirituais** de Ignacio de Loyola para falar de Hadot. Exames de consciência constariam dos principais exercícios, pode-se supor – mas este livro não exaure o assunto, seria mesmo preciso recorrer a diversas acepções da ascese entre gregos helenísticos, romanos e jesuítas.

É mais que suficiente para os fins de **Fausts Kolonie**, porém, discutir um ponto muito peculiar da recepção da filosofia antiga por Goethe, a valorização do *kairos*, o momento oportuno, a ocasião oportuna. Em foco está a experiência do tempo. Os modernos têm certo *deficit* de atenção, os antigos uma filosofia do bem aproveitar o tempo vivido, sabem concentrar-se, fazem-no magistralmente, como revela o exemplo de Pompéia, cidade arruinada onde “sente-se o momento” nas mais diferentes acepções da expressão, conforme registrou Goethe. Especialmente longa e produtiva será a análise conduzida por Jaeger do contato entre Fausto e Helena, entre várias outras, a partir desse excepcional ponto de partida.

Amparado pela interpretação de Schings sobre o papel de Winckelmann como contramodelo de Fausto, Jaeger volta ao tema da admiração que o arqueólogo suscitou no poeta. Por pessoa interposta, Goethe expressa muito de sua posição frente à filosofia ao retratar Winckelmann literariamente. De certo modo ele deixa ali, em um lance do texto chamado “filosofia”, algo que integraria sua opinião sobre o conflito das especialidades científicas, expondo como diversas áreas do agir humano podem furtar-se melhor ou pior às pretensões de soberania dos filósofos. Nenhum erudito se poderia furtar à força com que a filosofia kantiana se propagava, com exceção

daqueles que se ocupavam do estudo da Antigüidade, muito especialmente de Winckelmann¹⁵⁰.

Denn indem sie sich nur mit dem Besten, was die Welt hervorgebracht hat, beschäftigen und das Geringe, ja das Schlechtere nur im Bezug auf jenes Vortreffliche betrachten, so erlangen ihre Kenntnisse eine solche Fülle, ihre Urteile eine solche Sicherheit, ihr Geschmack eine solche Konsistenz, daß sie innerhalb ihres eigenen Kreises bis zur Verwunderung, ja bis zum Erstaunen ausgebildet erscheinen.

O contexto destas afirmações não foi uma avaliação positiva da filosofia, precisamente pelo contrário, lamentava-se a pretensão dos filósofos em dominar as demais áreas do saber, em impôr a todos seus critérios de conhecimento, juízo e gosto. Aí, pois, um ponto em que, mais uma vez, Goethe se viu pouco à vontade entre filósofos.

Quanto mais desconfortável seria ver-se na encruzilhada de várias filosofias. Mas não: certo ecletismo concorda com a intenção de tomar o melhor para si, para o aumento de seu conhecimento. Com propriedade aproveita Jaeger, das múltiplas atribuições disponíveis de ecletismo filosófico a Goethe em sua fortuna crítica, a de Pierre Hadot segundo a qual ele cumpriria o preceito epicurista de gozar o instante com a intensidade de um estóico. Problemático é apenas quando esta natural vocação eclética permite a confusão de referenciais, quando, por exemplo, Espinosa é tomado como um “representante moderno” dos antigos¹⁵¹ e toda a leitura goetheana de Espinosa se torna, sem mais, um capítulo tardio na longa história do estoicismo. As mediações históricas exigem maior cautela que este passo apressado de **Fausts Kolonie.**

¹⁵⁰ “Pois, na medida que eles se ocupam apenas com o melhor que o mundo produziu e consideram o menor ou mesmo o pior somente em relação a algo de excelente, seus conhecimentos alcançam uma tal plenitude, seus juízos tal segurança e seu gosto tal consistência que, dentro dos limites de seus círculos, parecem cultivados em grau admirável ou mesmo surpreendente”. GOETHE, 1998, vol. XII, p. 120.

¹⁵¹ JAEGER, 2005, p. 499.

Até hoje uma prestação de contas pormenorizada da relação de Espinosa com o estoicismo ainda está por fazer e não é este o local e momento de realizá-la¹⁵². Em qualquer caso, ao menos advirta-se que, se Sêneca é um dos poucos nomes próprios de filósofos transcritos no corpo mesmo da **Ética**, ele o é exatamente no contexto de uma refutação de suas convicções acerca do suicídio. Espinosa muito deve ao estoicismo, mas dele também distancia-se consideravelmente. Contra os estóicos, afirma impossível a conquista da soberania absoluta sobre as paixões:

*Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, jam supra demonstravimus. Stoici tamem putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum, & studium non parvum requiri ad eosdem coercendum, & moderandum, ostendam*¹⁵³.

Os remédios das paixões são conhecidos de toda a gente, a experiência ensina: assim encerra-se a introdução à parte quinta, acrescentando que o que seguirá será a dedução destes remédios do conhecimento da alma, expediente motivado por nem todos serem aptos a aprendê-los apenas da experiência.

Ora, precisamente este aspecto do espinosismo cai muito bem a Goethe. Não seria da novíssima ética, kantiana, que se poderia extrair um

¹⁵² A respeito, MATHERON, 1999. Lagrée (2004, p. 83) consolida a pressuposição de Matheron ao notar que, afora quanto às críticas à teoria senequiana da alma, do suicídio do sábio e do poder absoluto sobre as paixões, nenhum tema do estoicismo deixa-se circunscrever facilmente em Espinosa, e adianta, num rápido sobrevôo de noções-chave do **Tratado teológico-político**, sua comparação com algumas noções estóicas. Entre os resultados, sublinhe-se ao menos como ali, uma vez mais, evidencia-se a impossibilidade de subsumir o holandês a mero continuador dos antigos.

¹⁵³ “Com efeito, já demonstramos atrás que nós não temos império absoluto sobre elas. No entanto, os estóicos julgaram que elas dependiam em absoluto da nossa vontade e que nós podemos imperar absolutamente sobre elas. Todavia, perante os protestos da experiência, e não pelos seus princípios, foram obrigados a confessar que se requer uma prática e um estudo bem grandes para as entravar e governar (...)”. SPINOZA, 2007, p. 364; ESPINOSA, 1983, p. 277.

saber prudencial, ou, enfim, uma regra de vida conducente à felicidade. É bastante evidente que Goethe não poderia nutrir a mesma espécie de interesse pela filosofia prática de Kant que o amigo Schiller. Seria preciso voltar-se ao passado e a Antigüidade já não ofereceria modelos satisfatórios, seria preciso recuar menos para encontrar meios de reforma do entendimento e uma norma ética convenientes ao tempo.

As hipóteses levantadas por Pierre Hadot sobre o poeta clássico diante do legado de epicuristas e estóicos¹⁵⁴ fazem sentido – mas necessitam de alguma correção. Por um lado, não há como discordar, Goethe esforçou-se em gozar o momento presente segundo preceitos epicuristas e o fez com os meios de alguém instruído no estoicismo. Por outro, a doutrina ética aprendida no cultivo da Antigüidade exigiu, para realmente integrar-se ao modo de vida de Goethe, de certa correção de excessos que somente a doutrina dos afetos da **Ética** poderia, naquela altura, oferecer. Goethe não pretendeu que sua independência frente às paixões o fizesse um império num império – quem o sustentaria? Ascese, sim, mas moderada pela inteligência das conquistas de certa modernidade: não é o caso de rejeitar a tese do quinto capítulo de Jaeger, mas de moderar-lhe a ambição especulativa.

Para **Fausts Kolonie** a chave da orientação antiga de Goethe subjazeria a sua apreensão do kairós e está *'im Glück und in der Pflicht, im Kosmos zu existieren, in einem tiefen Gefühl der Teilhabe, der Identifizierung mit einer Realität, die über die Grenzen des Individuums hinausgeht'*¹⁵⁵, 'na felicidade e no dever de existir no cosmos, num fundo sentimento de participação, identificação com uma realidade que ultrapassa as fronteiras do

¹⁵⁴ Naturalmente há uma tradição de discussão sobre Goethe e o legado ético da Antigüidade que remonta a muito antes de Hadot, mas não é possível relacioná-la nos limites da presente tese. Importa notar, apenas, que o francês, conhecido quando menos por sua significativa interlocução com Foucault sobre normas de vida na Antigüidade, alcançou difusão e sucesso peculiares em suas observações.

¹⁵⁵ JAEGER, 2005, p. 477. Originalmente em HADOT, P. **Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike**, Berlim, [S.l.], 1991, p. 121.

indivíduo'. Algo um pouco vago. Ou falso. Afinal, é evidente que a “participação” que Hadot pretende é a antiga participação do humano no elemento divino que presume transcendência e que já não se pode aplicar sensatamente a Goethe. Sobre o tema da participação, calha um excurso sobre “Eins und Alles” ¹⁵⁶.

*Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß.*

*Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teilnehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend höchste Meister
Zu dem, der alles schafft und schuf.*

*Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden;
In keinem Falle darf es ruhn.*

*Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar stehts Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.*

¹⁵⁶ Para se achar no ilimitado,/Some o indivíduo de bom grado/Lá onde cessa o que é maçante;/E sem desejo ou volição,/Sem exigência e obrigação,/Todo se dar já lhe é bastante.//Vem e nos vara, alma do mundo!/Pois que a lutar contigo a fundo/Vai-se em penhar nossa energia./Guiar-nos-ão as boas mentes/Dos grandes mestres complacentes/A quem criou tudo e ainda cria.//A transformar as criaturas,/Para impedir que se armem duras,/Age o fazer eterno e vivo./O que não foi quer ser, a instantes,/Límpidos sóis, chãos cambiantes./Em caso algum fica inativo.//Deve mover-se, obrar criando,/Tomar sua forma, ir-se alterando./Momento imóvel é aparência./Na eternidade em disparada,/Que tudo arruína e leva ao nada,/Somente o ser tem permanência.

Eins und Alles, hen kaí pan. A imediata tradução do alemão ao grego dispensa remeter à discussão que ocupa todo o segundo capítulo da presente tese e prepara o entendimento que este lema poderia despertar no público de Goethe que estivesse a par da polêmica do panteísmo e suas conseqüências. Mas seria mais adequado ater-se, de início, a um só detalhe da poesia: o problema da graça, que refuta a noção de participação imputada a Goethe pela citação *supra* de Hadot, como se de um poeta antigo ou de um místico cristão se tratasse.

O desejo que a poesia revela em seu passo a que se deve, sim, chamá-la mística, “vem e nos vara, alma do mundo”, conforme a inábil mas não falsa tradução de “*Weltseele, komm, uns zu durchdringen*”, é evidentemente característico de uma experiência impossível para um espinosano, pela religiosidade inflamada. Contudo, é espinosano, distintamente – no contexto em que se fez a obra. Tal é a intenção de Wilhelm Schmidt-Biggemann em “*Veritas particeps Dei. Der Spinozismus im Horizont mystischer und rationalistischer Theologie*”: demonstrar como a Revelação é imanente, imanência ativa, como aqui se abdica de uma verdade transcendente. Afirma ele, ao concluir um longo percurso sobre a paisagem religiosa e filosófica do tempo¹⁵⁷:

Ein, vermutlich der wesentliche Unterschied in der Art des Teilhabeswissens am Göttlichen zwischen dem rationalistischen Spinoza und den theologisch ekstatisch argumentierenden Böhmisten besteht darin, daß die Mystiker punktuell, erlebnishaft und individuell erkennen, Spinoza die Einsicht ins Göttliche als göttliche Einsicht in eine dauernde und notwendige Gesetzmäßigkeit faßt.

¹⁵⁷ GRÜNDER, 1984, p. 82. “Uma diferença, bem possivelmente a essencial, no modo de participação do conhecimento no divino entre Espinosa, o racionalista, e os bôhmistas, a argumentar a partir de um êxtase teológico, consiste em que os místicos reconhecem o elemento divino pontual, vivencial e individualmente, ao passo que Espinosa compreende-o desde a perspectiva divina, apanhada conforme duradoura e necessária regra”.

O poema apresenta um processo que somente com algum cuidado se percebe, no qual ocorre a mediação desde uma teologia da graça até à renúncia à transcendência da verdade. O objeto da análise não é, desde logo, o poema de Goethe, é a mediação entre diversas formas históricas de conceber a relação entre verdade, graça e divindade. Mas o recurso a “*Eins und Alles*” na abertura do trabalho resulta num claro discernimento, pelo leitor, do que está em jogo, e, ao interessado no poema, presta um grande serviço – de outro modo, dificilmente um leitor de Goethe se interessaria em perguntar-se sobre paralelos e divergências entre Espinosa e os böhmitas.

Após uma introdução sobre o filósofo e a época, o artigo traça uma divisão entre partidários de diferentes opiniões acerca de como o intelecto humano participa do divino, para falar de uma posição segundo a qual o homem tem uma capacidade de duradouramente participar da verdade e outra em que esta participação seria, por assim dizer, “pontual”. Resumidamente, descreve-se ali, com forte recurso a Gottfried Arnold¹⁵⁸, uma consciência da salvação que paulatinamente “desbota” em consciência do conhecimento de Deus, de um dogmatismo que se vai tornando misticismo e de identificação crescente entre razão, natureza e graça.

Enfim Espinosa torna-se, paulatinamente aceitável para a teologia – quando a regra de *sola gratia* deixa de ser tão determinante para a religiosidade do homem, em proveito da *sola ratio*. A natureza assume poder sobre a graça, em Goethe reabilitando certas imagens inclusive pagãs, como bem se vê em “*Eins und Alles*”. Do primado da Ação sobre o Verbo, que tão bem se conhece do Fausto, é quase escusado falar, tal sua evidência nas duas últimas estrofes. Não adianta resistir à alma do mundo enquanto “eternidade em disparada”, como consta na tradução, neste momento feliz, expressiva. A participação no transcendente, porém, esta não é possível: vão impulso do

¹⁵⁸ E remissões ao “*Christianus Democritus*” (pseudônimo de Johann Conrad Dippel, interessante particularmente em razão de Samuel Reimarus) e Edelmann.

indivíduo em autopreservar-se sem atender ao dever da transformação. Daí a inexatidão perigosa de Pierre Hadot, que pode deixar margem a supor um êxtase de participação subjetiva e exclusiva do indivíduo no Ilimitado. Um êxtase assim não poderá ocorrer pois, se pudesse, não se solucionaria a conhecida contradição entre “*Eins und Alles*” e “*Vermächtnis*”¹⁵⁹, “Legado”:

*Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.*

*Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß es an! Verdank es,
Erdensohn, dem Weisen,
Der ihr, die Sonne zu umkreisen,
Und dem Geschwister wies die Bahn.*

*Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du dadrinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.*

¹⁵⁹ “Nenhum ser no nada se precipita!//Em todo o Eterno se agita;/Rejubila no Ser que te sustenta!//O Ser é eterno: e os seus princípios/Conservam os tesouros vivos/Dos quais o Universo se ornamenta.//A Verdade, alguém há muito a descobriu,/Em nobre pacto os espíritos uniu –/A essa velha Verdade estende as mãos!/Agradece ao sábio, filho da Terra,/Ter-lhe mostrado o caminho em torno ao Sol,/A ela e aos astros seus irmãos.//Em seguida volta os olhos para dentro,/É aí que encontrarás o centro,/Disto não duvida o homem leal./Nenhuma regra aí estará ausente:/Porque a consciência independente/É o Sol da tua vida moral.//Nos sentidos depois vais confiar; Nada de falso eles te dão a ver, se desperto te mantiver a razão. Com fresco olhar observa alegremente,/E percorre, seguro e confiante,/Um mundo de riqueza e gratidão.//Fatura e graça goza, moderado,/E que a Razão esteja sempre a teu lado,/Onde a Vida de ser Vida se agrade./Então será estável o passado,/O futuro, tempo vivo antecipado,/E o momento presente Eternidade.//E se um dia chegaste mesmo ao fim/E te domina um sentimento assim:/Só o que dá fruto é verdadeiro! –/Pesas então bem o que a turba faz,/A seu modo ela age, verás –,/Que o mais pequeno grupo seja teu/companheiro.//E como desde a mais remota idade/Obra de amor, conforme sua vontade,/Criaram o filósofo e o poeta,/Também tu terás supremo favor:/Pois as almas nobres antecipar/É missão desejável e dilecta.” GOETHE, 1993, pp. 181-182.

*Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
Mit frischem Blick bemerke freudig,
Und wandle sicher wie geschmeidig
Durch Auen reichbegabter Welt.*

*Genieße mäßig Füll und Segen,
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit.*

*Und war es endlich dir gelungen,
Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr -
Du prüfst das allgemeine Walten,
Es wird nach seiner Weise schalten,
Geselle dich zur kleinsten Schar.*

*Und wie von alters her im stillen
Ein Liebewerk nach eigenem Willen
Der Philosoph, der Dichter schuf,
So wirst du schönste Gunst erzielen:
Denn edlen Seelen vorzufühlen
Ist wünschenswertester Beruf.*

Mais de um comentador deste poema recorreu ao pensamento científico de Goethe e explicou-o com base no pensamento da alternância das fases, como fora o caso com os poemas sobre Ganimedes e Prometeu. Não há aqui qualquer erro, mas uma carência: é natural que poetas escrevam composições que se complementem, produzidas desde ângulos opostos dos quais se observa uma questão qualquer. O problema consiste, muito mais, em identificar o solo comum, e é o que aqui se propõe, ao sustentar que, não só a longa história do espinosismo alemão tem sua parte na composição de “*Eins und Alles*”, como de “*Vermächtnis*”. Seguramente jamais haverá dificuldade em constatar a abundância de referências a muitos outros tempos e autores.

Contudo, o que se pretende aqui é algo bastante menos ambicioso que qualquer reinterpretação de poesias já tantas vezes lidas e debatidas com

impressionante acribia. Algo também mais fundamental: que se note a referência espinosana da base histórica sobre a qual estes poemas se fizeram possíveis, para além de simplesmente notar o que há de panteísta¹⁶⁰, e que se tome maior cuidado ao definir e articular este adjetivo, tendo em mente não se tratar de uma poesia fundamentada em estados de alma tão acidentais quanto se poderia supor, lendo Goethe à luz de uma posteridade que, ela sim, aderiu consciente e intencionalmente ao panteísmo – e que quis extrair do filósofo holandês suas razões, lendo-o muito diversamente de como Goethe, Herder ou Lessing o pretenderiam e poderiam ler.

O autor de "*Eins und Alles*" e "*Vermächtnis*" já alertou seu leitor dos riscos de permanecer alheio ao movimento que a natureza cobra: seria o caso de alertá-lo, também, a permanecer atento ao trabalho que produziu o poema e sua leitura, a que o trabalho da obra é o movimento histórico que engendra suas leituras.

Retoma-se neste ponto o fio que liga esta interpretação ao segundo capítulo da presente tese, que se propôs a acompanhar o espinosismo segundo dito "trabalho da obra": aqui, sugere-se que se leve em conta os efeitos deste movimento sobre certo conjunto de obras artísticas, o corpo goetheano. A remissão ao artigo de Schmidt-Biggemann serve para reforçar este ângulo de leitura: talvez não haja leitura mais estimulante de "*Eins und Alles*" que aquela que, ultrapassando o sentido imediato – determinado preceito moral esteticamente apresentado – acompanhe com prazer o desenvolvimento histórico, as camadas de história ali depositadas e atuantes, num momento que, em termos do que Chauí denominaria "olho kepleriano"¹⁶¹, registra uma história em que a "participação" do homem no conhecimento da verdade

¹⁶⁰ Seja permitido lembrar aqui, a esta altura, que o conceito de panteísmo recebia ao tempo de Goethe tantas e tão incongruentes empregos que ele mesmo em 31 de outubro de 1831 escreveu a Zelter uma carta na qual assegurou nunca haver conhecido quem soubesse o que significa, afinal, essa palavra, panteísmo. GOETHE, 1998, p. 22.952.

¹⁶¹ Especialmente na introdução a CHAÚÍ, 1999.

transita entre sua aquisição via “luz divina” e via “luz do são entendimento”. Eis Goethe: numa encruzilhada histórica na qual a interpretação do legado espinosano alcança um novo patamar. Fruto tardio de certa aprendizagem dos anos em que a atividade que veio receber da posteridade a designação de “classicismo weimariano” apenas se iniciava.

Não falta a “*Eins und Alles*” e “*Vermächtnis*” o momento estóico, tampouco a advertência hipocrática, tão evidentes como o “*Der Augenblick ist Ewigkeit*” ou as recomendações dietéticas de gozar a vida com moderação e assim por diante. Não é diverso o caso com outras obras, bastaria permanecer entre as poesias, para um só e breve exemplo, antes de retomar o fio da discussão, a “Parábase”¹⁶²:

*Freudig war vor vielen Jahren
Eifrig so der Geist bestrebt,
Zu erforschen, zu erfahren,
Wie Natur im Schaffen lebt.*

*Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah;
So gestaltend, umgestaltend -
Zum Erstaunen bin ich da.*

A natureza vive a criar e identifica-se ao eterno Um, que a si revela sob variadas maneiras. Em ambos os poemas, trata-se de renunciar, mas não a ser uma coisa singular, que isso não pode ocorrer, mas a pretender não mais se transformar. A experiência do tempo está no centro, pretender que o belo instante já não flua, eis o erro bestial.

¹⁶² “O espírito, jubiloso,/Há muito andava empenhado/Em investigar, zeloso,/Da Natureza o segredo./E é o eternamente Uno/Que se revela, diverso;/Pequeno o Grande, grande o Pequeno,/Tudo seguindo seu curso;/Perto e longe e longe e perto,/É sempre outro, sendo o mesmo,/Forma, transforma, e o certo/É que eu estou aqui – e pasmo. *Idem*, p. 177.

Capítulo V

Vestígios de Espinosa na obra literária de Goethe

A tese que a presente investigação defende consiste em que a “*nothwendige Wahlverwandschaft*”, a necessária afinidade eletiva entre Goethe e Espinosa, resulte de uma feliz conveniência de princípios e portanto não seja qualquer agregado de temas eventuais que um poeta ou cientista tomaria a um filósofo para justificar-se frente a um auditório de pares. Argumentos outros, além dos aqui empregados, reforçariam a mesma tese, como por exemplo a comparação do espinosismo weimariano com algumas formas posteriores de espinosismo, que ressaltaria como tornou-se difícil retornar à **Ética** após o labor do idealismo alemão, o qual transformou radicalmente sua leitura e marcou-a. Mas caminhos como este não seriam conclusivos, contribuiriam apenas colateralmente, reforçando o contraste entre as épocas.

Ainda hoje se faz necessário proceder a uma tarefa negativa antes de prestar contas do tema “Goethe e Espinosa”: afastar os erros de Dilthey, que se propagaram pela popularidade do autor e até o momento agem, mesmo quando se julga que o autor pertence a um passado remoto. Alessandro Costazza já fez boa parte do trabalho, datando mais precisamente o **Studie nach Spinoza** e trazendo à tona uma série de autores, alguns de praticamente nenhuma ressonância, que o precederam. Como, porém, ainda há o que discutir, cumpre lembrar as principais estações dos trabalhos de Dilthey e Costazza.

Uma breve introdução histórica abre **Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes**, seguindo-lhe considerações sobre o panteísmo em Goethe antes de Weimar e o texto da **Naturlehre**. Depois, discute-se a origem

do **Studie nach Spinoza** e por fim se o interpreta. **Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen**, cuja primeira edição data de 1900, seis anos após o ensaio sobre o estudo espinosano (que veio a integrá-lo), surpreende o leitor não familiarizado com o pensamento de Dilthey e sua época. Panteísmo é algo que ali se acusa em toda parte, em autores tão diferentes como Hobbes, Schiller ou Descartes. Bastaria isso para ficar claro, aquilo a que Dilthey chama panteísmo não deve continuar a ser assim denominado entre leitores de Goethe, seria anacrônico. Muito apressadamente Dilthey relaciona Plotino, Bruno, Shaftesbury e Espinosa, o que induz a erro por generalização. Não espanta que sua discussão sobre os estudos espinosanos de Goethe recorra a Jacobi para explicar a **Ética** – não espanta que recorra a fontes de segunda mão. Quanto à convicção ou hipótese de fundo segundo a qual Goethe seria antes de tudo um sentimental, uma mente cheia de imaginação e panteísta por incapacidade de aceder à abstração, trata-se de algo que, como o terceiro capítulo da presente tese procurou demonstrar, não é algo que se tenha firmado com Dilthey, nem que após ele se tenha desfeito. Antes de abordar o parecer do hermeneuta sobre Goethe, porém, vale constatar como sua atitude diante do poeta é coerente com uma posição bem mais geral diante de outros artistas.

O caso que ilustra esta atitude pode bem ser o de Lessing, quando Dilthey precisa dar conta da polêmica sobre seu espinosismo, ao responder qual seria a teodicéia do dramaturgo¹⁶³: *“Keinesfalls dürfen wir uns die abstrakte Frage, ob Lessing wirklich ein Spinozist gewesen, wie Jacobi behauptete, vorlegen. Auf diese wird man unter allen Umständen mit nein antworten müssen”*. Sua argumentação contra um Lessing filósofo prolonga-se e termina,

¹⁶³ Em DILTHEY, 1921, p. 101: “De modo algum poderíamos nos colocar a pergunta abstrata sobre se Lessing foi mesmo um espinosista, como sustenta Jacobi. A ela deve-se responder, sob quaisquer circunstâncias, com um ‘não’”.

sete páginas depois, com a conclusão que segue¹⁶⁴: “o leitor saberá agradecer-nos por não o importarmos” com a questão sobre em que medida seria Lessing leibniziano, em que medida espinosista ou ainda panteísta: “é preferível denominá-lo como panenteísta”, encerra, resolutivo. Assim como o Goethe de Dilthey é um ser puramente sentimental, seu Lessing é meramente moral, somente capaz de apreender o mundo como um mundo moral, sem mais metafísica que um homem medianamente culto de seu meio.

Quais grau e modo de adesão a um sistema seriam necessários para que Dilthey aprovasse designar alguém como partidário de uma filosofia? Para os fins desta tese, o que resta destas observações sobre a apologia da autonomia da arte frente às pretensões dos filósofos é apenas que o próprio Dilthey não oferece qualquer préstimo estimável para uma investigação em moldes posteriores aos de seu tempo naquilo que toque ao espinosismo setecentista. Mas que as conseqüências de seu posicionamento devem ser previstas ao analisar-se a fortuna destas investigações em determinadas épocas da germanística.

A reduzida competência de Dilthey quanto a Espinosa fica sobretudo patente quando discorre com segurança sobre o conceito de perfeição do autor tomando-o no sentido cotidiano de algo que corresponde aos próprios objetos e não, como é o caso, a nosso modo de pensar e comparar¹⁶⁵. Se já na primeira sentença do **Studie nach Spinoza** Dilthey comete o mais elementar erro concebível para uma interpretação de seu assunto, cessa qualquer dúvida quanto a seu real domínio do tema.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 108.

¹⁶⁵ Tal como é longamente esclarecido no prefácio do quarto livro da **Ética**: devido ao preconceito teleológico, os homens habituaram-se a chamar as coisas naturais de perfeitas ou imperfeitas, o que é um absurdo. Ora, o sentido primeiro de “perfeição” é dizer que é mais ou menos perfeito algo que aproxima-se mais ou menos de um modelo proposto pela intenção de seu autor. Os homens extrapolam este sentido, julgando que a natureza aja teleologicamente, julgam mais ou menos perfeitos os seus produtos.

A questão sobre se terá sido Lessing um criptoespinozista não foi respondida. A querela iniciou-se após sua morte e seu resultado não foi uma resposta univocamente negativa ou positiva a este problema, mas sim sua ampliação em novos sentidos. A questão do espinozismo de Goethe repete-lhe um aspecto: permanece em aberto, estruturalmente, e constitui-se numa fonte de questionamentos promissores. Embora em ambos os casos corra-se o risco de que as especulações ultrapassem seu objeto e se desfaçam em generalizações simplistas, por outro lado potencializam temas pouco abordados.

Alessandro Costazza propõe duas teses em seu artigo: sustenta que **Studie nach Spinoza** contenha passagens concebidas originalmente por Karl Philip Moritz durante as tardes em que ele costumava encontrar-se com Charlotte von Stein, Caroline Herder, Karl Ludwig Knebel e Goethe para beber chá. A data de 16 de dezembro de 1788 parece a mais provável para a redação (por Stein, sua era a caligrafia do manuscrito disponível; o texto foi ditado). Para a segunda tese, bastou-lhe ajuntar à documentação que se acumula – vestígios até aí inconcludentes – uma carta de Knebel dirigida a Roma, a Herder, e datada de 2 de fevereiro de 1789. Para demonstrar a primeira tese, identificar a presença de Moritz, por outro lado, exigiu-se algum esforço filológico. Somente permanece impreciso o grau em que se dá a contaminação de Moritz no texto. Os argumentos, como tantas vezes em semelhantes casos, têm valor desigual. Por esta razão, não vale reproduzi-los agora. De todo modo, vale recuperar o apanhado que no início deste artigo Costazza oferece sobre a história da questão. Já B. Suphan não se convencia completamente da autoria goetheana de parte do texto, a seu ver seco demais para ser de Goethe; um estilo que supostamente evocaria tradições da língua latina, definições, acribologia e sutis distinções que pelo questionamento de seus resultados conduziram a novos níveis de argumentação, alta concentração argumentativa. Para Dilthey, mesmo assim: ali estaria a marca de Goethe.

Passando a Brass, elo consecutivo na história da datação do texto, haveria que lhe reconhecer alguns méritos, como demonstrar como trechos a que a filologia de Suphan apelara para datar o texto dos anos de 1784 e 1785, na verdade datavam, como de amplo conhecimento, dos anos de 1787 e 1788, invalidando a suposta prova. Mas, forçando a mão na dependência das idéias do texto em relação ao **Gott** de Herder, Brass perdeu de vista os diálogos romanos com Moritz. Sustenta Costazza, ademais, que a Brass se deva reconhecer a menção aos ‘múltiplos’ e ‘notáveis’ paralelos entre este estudo e a **Naturlehre**, a “teoria da natureza”. Esta havia sido impressa pela mesma época da redação provável do estudo espinosano, possivelmente pouco antes. Foi no contexto de debates sobre a “teoria da natureza” que Knebel e Goethe tiveram uma discussão que motivou o primeiro a escrever a Herder a carta que Costazza transcreve para, pormenorizando-lhe o conteúdo, sugerir uma data provável para o **Studie nach Spinoza**.

Como se vê, uma questão difícil: assumidas as hipóteses de Costazza sobre a presença de Moritz na concepção do texto, torna-se praticamente impossível sua utilização para fins de discussão do espinosismo de Goethe. Mas ao menos algumas indicações, contidas na argumentação mesma do italiano, dão o que pensar: relacionar a **Naturlehre** a este texto incerto consolida seu parentesco presumível com outras passagens goetheanas em que o entusiasmo do poeta com o filósofo beira emoções que o citado Knebel, não sem alguma razão, consideraria místicas: assim, fica mais fácil aceitar que os textos de Goethe sobre Shakespeare, por exemplo, possam ter de fato alguma contaminação do mesmo entusiasmo – algo que obras como a de BOLLACHER (1969) esforçaram-se em evidenciar, mas que tampouco pode ser alvo de demonstrações cabais. Shakespeare e Espinosa dão ainda mais sinais de estarem muito próximos para Goethe. Presenças sensíveis, embora não imediatamente, em grande número de obras do poeta. A **Naturlehre**, por sua vez, como que aumenta sua legitimidade como obra de autoria de Goethe.

Por fim, e aqui se encontra talvez a mais importante tarefa, sem uma determinação precisa do **Studie nach Spinoza** torna-se ainda mais árduo precisar em que medida o espinosismo encontra a teoria da arte em Goethe. Sabe-se que este encontro se deu já em vários autores do início do século XIX: mas no poeta clássico é um tanto mais difícil encontrar referências concludentes. Concorre para esse estado de coisas que sua assimilação do espinosismo se tenha dado em boa parte através do contato pessoal com indivíduos fortemente envolvidos com o assunto, cujos testemunhos são cartas que, freqüentemente, recebem interpretações bastante destoantes.

E assim uma investigação sobre Goethe e Espinosa pode desencaminhar-se em emaranhados de conjecturas. Como desenredar-se, qual a saída? Antes de tudo, evitar as polêmicas baseadas em desentendimento da ironia característica de Goethe. Com isso se tem em mente casos como a história da crítica literária sobre o Bildungsroman: por décadas debateu-se se Goethe realmente haveria seguido o programa que lhe traçara Schiller para **Wilhelm Meister** e, quando se concluiu, enfim, que não, muito prontamente autores como Karl Schlechta se propuseram encontrar na saga de Meister exatamente o contrário de uma história de formação, movidos possivelmente pelo desejo de marcar diferença frente a gerações passadas e assim incorrendo no erro simétrico, uma vez mais desconhecendo a ambigüidade ínsita à proposta de “educação estética” subjacente ao texto.

Hoje há certa concordância em que **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister** continuem a ser lidos conforme o modelo do Bildungsroman, sobre novas bases. Mas o caminho foi longo. A saga de Meister não entrega de pronto sua chave, mesmo quando uma “carta de aprendizado” parece oferecer a todos um entendimento unívoco: o recurso a Hipócrates (“longa é a arte...”) mais despista que esclarece, muitas vezes. Que terapeutas hipocráticos seriam pois o abade, Jarno e os seus, tão inábeis diante da melancolia dos italianos, que competência tiveram eles em purgar seus males? Conforme se adiantou na primeira parte do primeiro capítulo desta tese, Goethe não aprovava o gosto

pela polêmica sem fundo – mal entendida, sua arte presta-se a tantos sentidos que extravia. Do mesmo modo, as colocações a respeito de Espinosa foram interpretadas de formas muito variadas, segundo interesses que variaram da exaltação nacionalista ao espinosismo entusiasmado, em boa parte por desentendimento das cartas e das notas autobiográficas. Mesmo onde a inspiração precisamente espinosana é patente, houve quem não a suspeitasse, como no caso do “Proêmio”¹⁶⁶:

*Im Namen dessen, der Sich selbst erschuf
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf;
In Seinem Namen, der den Glauben schafft,
Vertrauen, Liebe, Tätigkeit und Kraft;
In Jenes Namen, der, so oft genannt,
Dem Wesen nach blieb immer unbekannt:*

*So weit das Ohr, so weit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das Ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug;
Es zieht dich an, es reißt dich heiter fort,
Und wo du wandelst, schmückt sich Weg und Ort;
Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit,
Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit.*

¹⁶⁶ GOETHE, 1958, p. 227-228: “Em nome daquele que a Si mesmo se criou!/De toda eternidade em ofício criador;/Em nome daquele que toda a fé formou,/Confiança, actividade, amor, vigor;/Em nome daquele que, tantas vezes nomeado,/Ficou sempre em essência imperscrutado://Até onde o ouvido e o olhar alcançam,/A Ele se assemelha tudo o que conheces,/E ao mais alto e ardente vôo do teu 'spírito/Já basta esta parábola, esta imagem;/Sentes-te atraído, arrastado alegremente,/E, onde quer que vás, tudo se enfeita em flor;/Já nada contas, nem calculas já o tempo,/E cada passo teu é já imensidade”.

Na mesma página da edição portuguesa segue a tradução de “*Was wär ein Gott*”, “Que deus seria”: “Que Deus seria esse então que só de fora impelisse,/E o mundo preso ao dedo em volta conduzisse!/Que Ele, dentro do mundo, faça o mundo mover-se,/Manter Natureza em Si, e em Natureza manter-Se,/De modo que ao que nele viva e teça e exista/A Sua força e o Seu gênio assista://Dentro de nós há também um Universo;/Daqui nasceu nos povos o louvável costume/De cada qual chamar Deus, mesmo o *seu* Deus,/A tudo aquilo que ele de melhor em si conhece,/Deixar à Sua guarda céu e terra,/Ter-Lhe temor, e talvez mesmo – amor”.

Quantas outras concepções de Deus quadrariam tão bem ao “que a si mesmo se criou” quanto ao descrito ao longo do primeiro livro da **Ética**? Ou no caso de “*Was wär ein Gott*”.

*Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.
Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und wo möglich liebt.*

Quem mais, senão o mesmo Deus da **Ética** vive, tece e existe numa natureza sempre a criar (e a criar a si mesma)? E quem seria tão pateticamente descrito, senão o Deus de Jacobi, como aquele que vê o mundo desde fora e o prendesse em volta do dedo para vê-lo girar? No entanto, não só estas evidências passam despercebidas de muitos comentadores de nomeada – mesmo o significado dos primeiros termos, que identificam Deus à causa de si, *causa sui*, na evocação ao deus que a si mesmo cria, assim como criou “a fé, a confiança, a atividade, o amor e o vigor”, passou despercebida a muitos. Há mesmo quem queira – como no comentário da edição hamburguesa – encontrar a experiência kantiana no “dentro de nós há também um universo”: como se todo o poema não fosse alheio ao dualismo próprio a Kant. A ser assim, melhor faria o comentador em buscar a chave de sua interpretação na experiência de um Santo Agostinho, que nas **Confissões** canta a memória e a vida interior do homem cristão. Não seria menos deslocado atribuir a crença em um Deus autocriador a Kant que a Agostinho.

Quando, durante suas peregrinações, Wilhelm Meister abisma-se com a experiência do céu infinito e goza o prazer da imensidão: tampouco ali é

o sublime kantiano que opera. Não é “o céu estrelado sobre mim, a lei moral em meu peito”, nem nada sequer semelhante: é a participação – sapiente, isto é, desde o ponto de vista da eternidade – na imensidão. O temor a Deus que se verifica em vários escritos de Goethe não é senão isso, certa modulação de sublime que não conhece a dualidade kantiana, pelo contrário, afirma uma unidade necessária e sem concessões. Como no “Proêmio”, o “temor a Deus” de “*Was wär ein Gott*” não é superstição. Ou jamais se refinaria em amor.

O amor intelectual de Deus é um dos tópicos espinosanos mais recorrentes em Goethe e seu melhor tratamento encontra-se dividido entre dois artigos de Hans-Jürgen Schings (1988 e 1991), fortemente correlacionados. Em ambos, a nervura é a aparição da meio-humana, meio-angélica figura de Natalie, um claro enigma: por que ela foi tão pouco explorada pelos comentadores do romance, que afinal produziram uma vasta bibliografia sobre outras mulheres da história, em especial sobre Mignon?

A repugnância diante do destino triste da menina italiana fez escola, muitos leitores do romance revoltaram-se por sua história terminar como terminou. Explicitar como se constituiu a oposição entre Mignon e Natalie no gosto destes leitores, ou ainda por que sempre houve tantos a quem pareceu impossível aceitar a renúncia de Wilhelm como um bem, eis uma tarefa curiosa e mesmo promissora, ao revelar, mais que das virtudes ou defeitos da obra, muito da natureza da série histórica de seus leitores. Pois, considerando que, deles, muitos dos mais notáveis foram também autores de obras de arte, aí se tem um fundo para o entendimento de várias delas.

O argumento central de Schings reconduz à definição de amor da **Ética**. A partir dela, passa a outras definições e proposições da mesma obra, para com elas caracterizar Natalie. Vale notar neste artigo um dos poucos comentadores em que se constata o esforço em citar Espinosa em seus próprios termos. Para ele, ao catolicismo seria atribuída a tendência a certa patologia melancólica (Mignon e o harpista são italianos, afinal), ao passo que a pietista alemã das “Confissões de uma bela alma” se veria livre deste

problema. Outras passagens da obra do mesmo comentador referem-se à **Ética** como remédio contra certa hipocondria peculiar a Werther – personagem afinal nem tão distante da história do espinosismo, porém em chave bastante indireta – a K. Jerusalem, seu modelo biográfico, já se chamou de “*das erste Opfer des sentimental Spinozismus*”¹⁶⁷, a primeira vítima do espinosismo sentimental.

Assim como a Werther, Wilhelm, segundo Schings, opõe-se à figura de Fausto, outro representante de uma modernidade caracterizada pela emancipação da subjetividade, em chave similar à de Jaeger. A oposição entre Fausto e Wilhelm não é um tema raro e Gundula Erhardt o aborda sob a chave da oposição entre arbítrio e liberdade, a partir de uma perspectiva espinosana.

O sofrimento acompanha Wilhelm Meister até o último dia de seus anos de peregrino, até o limiar de seu último instante. Houve momentos de glória e deslumbramento, mas sua trajetória não pode ser designada como venturosa em qualquer sentido que a equipare à de Fausto. Sequer a fortuna das obras literárias que lhes narram as histórias pode ser alvo de justa comparação.

Enquanto Fausto encontra a salvação que Erhardt¹⁶⁸ corretamente nota ser dificilmente superável como modelo de ventura, Wilhelm precisaria tanto renunciar a sua crença nos poderes de sua própria vontade quanto na proteção do destino, para assim viver num mundo em que aqueles que se encontram não se destinam um ao outro, aqueles que se destinam mutuamente jamais se cruzam e a peregrinação se impõe por toda parte. Fausto foi para o céu, Wilhelm foi trabalhar. A este respeito não é preciso argumentar. Seria tentador comparar o romance a um hieroglifo, mas não é o caso: não é um enigma o que ali se propõe, apenas certo número de perplexidades segundo um método afim ao da morfologia, paulatino.

¹⁶⁷ GRÜNWARD, 1986, p. 91.

¹⁶⁸ EHRHARDT, 2006.

Cabe sim notar como Fausto é um mago, um homem do querer, portanto um supersticioso e, nesta medida, místico. Incapaz de renunciar a essa vontade que o carrega, somente poderia viver o que adequadamente se pode chamar uma tragédia – daí o controvertido subtítulo de sua história. Magia e arbítrio, afinal, não se encontram nada distantes – quem recorre à magia, bem se sabe, busca o milagre e, como já define o **Tratado teológico-político**, em seu quarto capítulo, especificamente dedicado à questão dos milagres, querer escapar à “ordem fixa e imutável da natureza” revela a quintessência da superstição e do tolo desejo do vulgo em ver Deus precisamente onde não seria jamais possível, no que presumidamente ultrapassaria o curso natural dos fenômenos. Como se disse logo acima, Wilhelm precisou perder sua tola crença de que signos do destino o conduziram pela mão vida afora. A Sociedade da Torre de fato o conduziu; mas não era nenhum poder sobrenatural, pelo contrário, a excepcional humanidade de alguns de seus componentes – a vulgaridade amorosa de Lothario, por exemplo – decepcionou mais de um leitor do romance. Arbítrio e magia são intimamente interdependentes.

Pense-se nas obras do apogeu mesmo do classicismo weimariano – na história de Ifigênia, por exemplo. Toda a história gira ao redor de uma humanização, Ifigênia afinal é uma das mais indiscutíveis vítimas da superstição e a versão de sua sina por Goethe põe em pauta um momento em que sua recusa à investida amorosa de seu novo senhor resulta em uma humanização da tragédia totalmente impensável na Antigüidade. O anel da necessidade não se rompe – mas se domina seu poder destruidor vencendo-se, através da inquebrantável decisão em seguir o próprio destino, o visgo da superstição que a ligava ao templo e a Táurida.

À medida que avançava, a presente investigação privilegiou certos temas: o amor intelectual, a oposição entre arbítrio e liberdade, a necessidade da natureza em oposição à superstição e muito especialmente a renúncia. Temas que, por um lado, apresentam grande facilidade de abordagem junto à

produção propriamente literária de Goethe – assim como um tema como a ciência intuitiva não só privilegia, como mesmo exige, uma passagem detida sobre a morfologia e os escritos sobre artes plásticas do autor. Por outro lado, ajudam a apanhar a razão da “afinidade eletiva necessária”, afirmada em um contexto bastante afetivo. O momento clássico do alemão, ao final destas considerações, parece mesmo particularmente produtivo para o encontro com o filósofo do século XVII. Amainadas as ebulições a que os humores da juventude estiveram submetidos, o tempo de Weimar e mesmo a necessidade íntima de, para subsistir, resistir ao avanço de correntes intelectuais como aquelas que o próprio Schiller representou, favoreceram em muito a concentração nos pensamentos do solitário holandês.

Escreveria Goethe em Roma, a 23 de agosto de 1787: “*Die Gestalt dieser Welt vergeht, ich möchte mich nur mit dem beschäftigen, was bleibende Verhältnisse sind, und so nach der Lehre des +++ meinem Geiste erst die Ewigkeit verschaffen*”¹⁶⁹. Que estas palavras, mesmo com a referência ao “*praeterit figura hujus mundi*” de Paulo¹⁷⁰, recordem a abertura do **Tratado da reforma do entendimento**, não é à toa: pois é da aquisição da verdadeira filosofia que se trata. Conforme já se adiantou nesta investigação em seu primeiro capítulo, Goethe interessou-se por Espinosa por uma razão bastante espinosana, a busca da vera filosofia, isto é: quando defrontado com o desafio de Jacobi que, desesperado com a coerência que entrevia na **Ética**, buscava a melhor filosofia possível, ele preferiu permanecer no campo daquela que lhe pareceu superior – não se furtou às conseqüências do pensamento. Esta atitude merece ser dada como maximamente afim à do próprio filósofo, expressa sobretudo em carta de 1675 a seu correspondente Burgh, a quem um dia negou pretender, como o recém-convertido ao catolicismo, encontrar o

¹⁶⁹ GOETHE, 1998, vol. XI, pp. 386-387. “A aparência desse mundo passa, quero ocupar-me apenas com o que são relações permanentes e assim alcançar a eternidade para meu espírito conforme a doutrina de +++”. As três cruces indicam Espinosa.

¹⁷⁰ Coríntios, 7 31.

melhor, mas simplesmente o verdadeiro em filosofia, que aliás já haveria encontrado¹⁷¹.

As afinidades eletivas são um romance de encontros, bons e maus. O pior deles, quando a perigosíssima arbitrariedade do aristocrata Eduard, incapaz de dominar as conseqüências das ações que vai praticando sem siso, encontra a personalidade característica de Ottilie – quando “*Unbewusste Naturkraft und hartnäckige Willensmacht treffen völlig ungehemmt aufeinander*”¹⁷². A força de atração que pervade todas as relações humanas vincula tanto para a atividade quanto para a passividade, como sustenta o livro 16 de **Poesia e verdade**. Precisamente neste sentido a afinidade eletiva entre Goethe e Espinosa mereceu ser caracterizada como necessária: salutar, ambos saíram fortalecidos, Goethe, homem de ímpetos, e Espinosa, a quem aquele via como homem de paz, ateu virtuoso na leitura de cuja obra o velho escritor encontrou o seu asilo.

¹⁷¹ SPINOZA, 1988, p. 397. Para um bom comentário, VIEIRA NETO, 2000.

¹⁷² Erhardt, 1998, p. 95: “a força inconsciente da natureza e a força de uma vontade teimosa encontram-se sem nenhum empecilho”.

Referências bibliográficas

BARNER, Wilfried. **Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deutsche Goethe-Verehrer.** Wolfenbüttel, Lessing-Akademie e Wallstein Verlag, 1992. 56 p.

BELL, David. **Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe.** Londres: 1984, 192 p.

BERGHAHN, Klaus; PINKERNEIL, Beate. **Am Beispiel Wilhelm Meister. Einführung in die Wissenschaftsgeschichte der Germanistik.** Königstein: Athenäum Verlag, 1980. Dois volumes, volume I, 175 p., volume II, 255 p.

BOLLACHER, Martin. **Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, 253 p.

BOLLACHER, Martin. Goethe et la philosophie. *In*: VALENTIN, Jean-Marie. **Johann Wolfgang Goethe. L'un, l'Autre et le Tout.** Paris, Klicksieck, 1999.

BOUREL, Dominique. Spinoza en Allemagne: Jalons. *In*: Bulletin de bibliographie spinoziste II, **Archives de Philosophie**, 1981.

BRANDL, Edmund. **Emanzipation gegen Anthorpomorphismus: der literarisch bedingte Wandel der goethezeitlichen Bildungsgeschichte.** Frankfurt am Main: Peter Lang/Europäische Verlag der Wissenschaften, 1995.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays.** Traduzido do alemão por James Gutmann, Paul Oskar Kristeller e John Herman Randall Jr. Princeton: Princeton University Press, 1947.

CARO, E. **La philosophie de Goethe. Goethe et Spinoza.** Paris: [S.I.] 1866.

CAVALCANTI, Cláudia. **Goethe e Schiller: companheiros de viagem.** São Paulo: Nova Alexandria, 1993, 208 p.

CHAUÍ, Marilena. “Espinosa e a essência singular”. *In: Cadernos espinosanos.* Volume VIII, pp. 9-41. São Paulo, [], 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 338 p.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Volume I, 1233 p.

CHIARINI, Paolo. **Bausteine zu einem neuen Goethe.** Frankfurt am Main: Athenäum, 1987, 185 p.

CHRIST, Kurt. “Antinomien der Überzeugung“ oder „Wunderliche Zwiespalt“: ein Beitrag. Zur Freundschaftsbeziehung zwischen Goethe und Jacobi und ihrer Rückwirkung auf das Werk Goethes. *In: Euphorion.* Volume 88. Heidelberg: 1994, Caderno 4.

COSTAZZA, Alessandro. Ein Aufsatz aus der Zeit der Moritz' Weimarer Aufenthalt. Eine Revision der Datierung und der Zuschreibung von Goethe's **Aus der Zeit der Spinoza-Studien.** Disponível em:

http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/costazza_spinoza.pdf Acesso em: 1 de novembro de 2007.

COSTAZZA, Alessandro. Alla ricerca dell'“*essentia formalis*” in “*rebus singularibus*”: il metodo scientifico di Goethe tra *scientia intuitiva* e contemplatione estetica. *In: Panoptikon*, Milão, 2007.

DANZEL, Theodor Wilhelm. **Zur Literatur und Philosophie der Goethezeit**. Stuttgart, [S.I.] 1962, 351 p.

DELBOS, Victor. O **espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Silveira Santiago. Apresentação de Marilena Chauí. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, 274 p.

DELF, Hanna; Schoeps, Julius; Walther, Manfred (editores). **Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte**. Berlim: Hentrich, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. **Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, 335 p.

DILTHEY, Wilhelm. **Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation**. *In: Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1977.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción general. *In: SPINOZA, Baruch. Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Tradução, introdução e notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza Editorial, 1988.

ECKERMANN, Johann Peter. **Conversações com Goethe**. Tradução do alemão e notas por Marina Leivas Bastian Pinto. Prefácio de Augusto Meyer. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1950, 106 p.

EHRHARDT, Gundula. Herders Spinoza-Schrift und Goethes "Wahlverwandschaften". In: **Goethe-Jahrbuch 115**, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1998, pp. 77-85.

EHRHARDT, Gundula. "Willkür. Faust als moderner Charakter". In: JAEGER, Michael *et al.* (editores). **"Verweile doch" – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen**. In: **Blätter des Deutschen Theater**, Nummer Drei, 2006. Berlim, Henschel Verlag e autores, 2006.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FAETS, Ann-Theres. **"Überall nur eine Natur"? Studien über Natur und Kunst in Goethes Wahlverwandschaften**. Frankfurt am Main: Peter Lang/Europäische Verlag der Wissenschaften, 1995.

GARRETT, Don (editor). **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 465 p.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **As afinidades eletivas**. Tradução de Erlon José Paschoal, prefácio e notas de Kathrin Holzermayr Rosenfield. São Paulo: Nova Alexandria, 1998. Terceira edição.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **A metamorfose das plantas**. Tradução, introdução, notas e apêndice de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Doutrina das cores**. Apresentação, seleção e tradução de Marco Gianotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Écrits sur l'art**. Introdução de Tzvetan Todorov, tradução e notas de Jean-Marie Schaefer. Paris: Flammarion, 1996.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Escritos sobre arte. Introdução, tradução e notas de Marco Aurélio Werle**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Imprensa Oficial, 2005.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto. Uma tragédia. Primeira Parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Edições 34, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto. Uma tragédia. Segunda Parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Edições 34, 2007.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Ifigênia em Táuride**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Instituto Hans Staden, 1964.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Máximas e reflexões**. Terceira edição. Tradução de Afonso Teixeira da Mota. Coleção Filosofia & Ensaio. Lisboa: Guimarães Editora, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Memórias: poesia e verdade**. Tradução de Leonel Vallandro. Segunda edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. Dois volumes.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Novela**. Tradução e posfácio de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Obras escolhidas – Poesia**. Seleção, tradução, prefácio e notas de João Barrento. Lisboa, Círculo de Leitores, 1993. Oitavo volume.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto, apresentação de Marcus Vinícius Mazzari e posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Poemas**. Antologia, versão portuguesa, notas e comentários de Paulo Quintela. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Raineke Raposo**. Recontado por Tatiana Belinky. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche**. Editado por Friedmar Apel. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker-Verlag, 1999.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe**. Ed. por Karl RICHTER em colaboração com Herbert GÖPFERT. Munique *et al.*: Hanser, 1999.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden.** Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998.

GUÉROULT, Martial. **Spinoza II. L'âme (Éthique II).** Paris: Aubier, 1974.

GUNDOLF, Friedrich. **Rede zu Goethes hundertstem Todestag (1931/32).** Disponível em: URL: <http://staff-www.uni-marburg.de/~gloning/gundgoet.htm>. Acessado pela última vez em 1 de dezembro de 2006. Texto-base impresso, Berlim: edição "Bei Georg Bondi", 1932.

GRÜNDER, K. und SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (editores). **Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung.** Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984, 248 p.

GRUNWALD, Max. **Spinoza in Deutschland.** Aalen: Scientia Verlag, 1987. Reedição da edição original (Gekrönte Preisschrift) de Berlim, 1897.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 1999, 423 p.

HAMM, Heinz. **Der Theoretiker Goethe: Grundpositionen seiner Weltanschauung, Philosophie und Kunsttheorie.** Kronberg/Ts., Scriptor Verlag, 1976, 267 p.

HEINE, Heinrich. **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.** In: CD-ROM Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie, Berlim: Directmedia Publishing GmbH, 2001.

HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha.** Tradução e notas de Márcio Suzuki. Estudo de Wolfgang Wieland. São Paulo: Iluminuras, 1991, 150 p.

HENKEL, Arthur. **Entsagung. Eine Studie zu Goethes Altersroman.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954, 171 p.

HERDER, Johann Gottfried. **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.** *In:* BRUMMACK, Jürgen e BOLLACHER, Martin. (editores). **Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774-1787.** Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. **Gott. Einige Gespräche.** *In:* BRUMMACK, Jürgen e BOLLACHER, Martin. (editores). **Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774-1787.** Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. **Theologische Schriften.** BULTMANN, Christoph e ZIPPEN, Thomas (editores). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

HEYNACHER, Max. **Goethes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen.** Leipzig: Felix Meiner, 1922.

HONG, Han-ding. **Spinoza und die deutsche Philosophie: eine Untersuchung zur metaphys. Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland.** Posfácio de Lutz Geldsetzer. Aalen: Scientia Verlag, 1989.

HURSON, Didier. "Goethe, interprète et critique de Kant". In: VALENTIN, Jean-Marie. **Johann Wolfgang Goethe. L'un, l'Autre et le Tout**. Paris, Klicksiek, 1999.

JACOBI, Friedrich Heinrich. "Schriften zum Spinoza-Streit". In: **Werke**. Gesamtausgabe herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Volumes 1,1 e 1,2.

JACOBS, Jürgen e KRAUSE, Markus. **Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte vom 18. bis 20. Jahrhundert**. Munique: Beck, 1989, 246 p.

JAEGER, Michael. **Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne**. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005. Segunda edição.

JAEGER, Michael. „A aposta de Fausto e o processo da modernidade. Figurações da sociedade e da metrópole contemporâneas na tragédia de Goethe“. *Estudos Avançados* 21 (59), 2007.

KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. Coleção Clássicos da filosofia. 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.

KANT, Immanuel. **Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Werke III**. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1996. Editado por Manfred FRANK e Véronique ZANETTI. Coleção Bibliothek der Philosophie, 135.

KLEVER, Wim. "Spinoza in poetry". *In*: Bollacher, M., Henrard, R. e Klever, W. (editores). **Studia Spinozana. Volume 5 (1989). Central Theme: Spinoza and Literature**. Würzburg, Verlag Dr. J. Königshausen & Dr. Th. Neumann, 1989.

KLUTH, Rolf. „Goethe und Spinoza“. *In*: KLUTH, Rolf (editor). **50 Jahre Bremer Ortsvereinigung der Goethe-Gesellschaft in Weimar: 1941 - 1991**. Bremen: Goethe-Gesellschaft/ Ortsvereinigung <Bremen>, 1991.

KOOPMANN, Helmut (editor). **Schiller-Handbuch**. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1998.

KOOPMANN, Helmut. "Schiller heute. Sind seine klassischen Werte von gestern?" Disponível em: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7771&ausgabe=200501 Acessado pela última vez em 1 de dezembro de 2007.

LACOSTE, Jean. Goethe. **Science et Philosophie**. Paris: PUF, Collection Perspectives Germaniques, 1997, 242 p.

LAGRÉE, Jacqueline. **Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique**. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, 250 p.

LAGNY, A. Le spinozisme en Allemagne au XVIII siècle: recherches actuelles. *In*: BLOCH, Olivier (editor). **Spinoza au XVIII siècle**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 287-295.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Réfutation inédite de Spinoza. Remarques critiques de Leibniz sur un livre de J. G. Wachter à propos de la philosophie cachée des hébreus d'après le manuscrit original de la**

Bibliothèque Royal de Hanovre. Lecture et appareil critique de Martine de Gaudemar. Paris: Actes Sud, 1999, 101 p.

LENZ, Jakob Michael Reinhold e GOETHE, Johann Wolfgang. **Notas sobre o teatro/Regras para atores.** Tradução e prefácio de Fátima Saadi. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. Coleção Dramaturgias.

LEVY, Ze'ev. **Baruch or Benedict: on some Jewish aspects of Spinoza's philosophy.** Peter Lang, Nova York: 1989, 226 p.

LINDNER, Herbert. **Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders.** Weimar: Arion Verlag, 1960, 206 p.

LUCAS, Jean-Maximilien. **A vida e o espírito de Baruch de Espinosa.** Anônimo. **Tratado dos três impostores.** Tradução de Éclair Antônio Almeida Filho, introdução de José R. Maia Neto, notas de Regina Schöpke. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

MAIMONIDES. **The Guide of the Perplexed.** Tradução de Chaim Rabi, introdução e comentários de Julius Guttmann e Daniel Frank. Indianápolis: Hackett, 1995.

MAYER, Hans. "Die Germanisten und Goethe". In: MAYER, Hans. **Goethe.** Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.

MAYER, Hans. "Goethe, Hegel und das neunzehnte Jahrhundert". In: MAYER, Hans. **Goethe.** Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.

MAYER, Hans. "Posições fundamentais: mundo exterior e mundo interior". Tradutores: João Barrento, Maria Antónia Espadinha Soares e Maria Virgínia

Pinela. In: João Barrento (organização) **Literatura e sociedade burguesa na Alemanha (séculos XVIII e XIX)**. Terceira edição. Lisboa: Apáginastantas, 1991.

MILLER, Norbert. **Der Wanderer. Goethe in Italien**. Munique, Viena, Hanser, 2002, 731 p.

MOLDER, Maria Filomena. **O pensamento morfológico de Goethe**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, 504 p.

MOLNÁR, Géza von. **Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der "Kritik der reinen Vernunft" und der "Kritik der Urteilskraft"**. Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1994.

MOMMSEN, Momme. „Goethes Verhältnis zu Christus und Spinoza. Blick auf die Wertherzeit“. In: JONAS, Klaus W. **Deutsche Weltliteratur. Von Goethe bis Ingeborg Bachmann**. Tübingen: [S.I.] 1972.

MOREAU, Pierre-François. „*Le moment stoïcien de l'Étique de Spinoza*“. In: MOREAU, Pierre-François (org. do vol. I) **Le stoïcisme au XVIe et XVIIe siècle. Le retour des philosophes antiques à l'âge classique**. Paris, Albin Michel, 1999.

MOREAU, Pierre-François. **Spinoza**. Tradução de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

MORTIER, Roland. **Diderot in Deutschland 1750-1850**. Stuttgart: Metzler, 1972, 490 p.

NEYMEYR, Barbara. Navigazione con *virtus e fortuna*. La matrice stoica nella poesia Seefahrt di Goethe. In: Ponzi, Mauro e Witte, Bernd. **Goethe e l'antico**. Roma, Lithos, 2005.

OSTEN, Manfred. **“Alles veloziferisch” oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert**. Frankfurt am Main e Leipzig, Insel Verlag, 2003, 110 p.

OTTO, Rüdiger. **Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 463 p.

PÄTZOLD, Detlev. **Spinoza - Aufklärung - Idealismus : die Substanz der Moderne**. Frankfurt am Main: Lang, 1995, 224 p.

REED. Terence James. Das Göttliche. In: WITTE, Bernd *et al.* (organizadores): **Goethe Handbuch**. Volume I. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1996.

REED. Terence James. Grenzen der Menschheit. IN: WITTE, Bernd *et al.* (organizadores): **Goethe Handbuch**. Volume I. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1996.

RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karl Friedrich (editores). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. Volume VI.

ROUSSET, Bernard. **L'immanence et le salut. Regards spinozistes**. Paris: Éditions Kimé, 2000, 254 p.

SAUDER, Gerhard. Der junge Goethe und das religiöse Denken des 18. Jahrhunderts. In: **Goethe-Jahrbuch 112**. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1995, pp. 97-110.

SCHAPKOW, Carsten. **"Die Freiheit zu philosophieren" : jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur**. Bielefeld: Aisthesis, 2001.

SCHILLER, Friedrich von. **Poesia ingênua e sentimental**. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Iluminuras, 1991. Coleção Pólen.

SCHILLER, Friedrich von. **Teoria da tragédia**. São Paulo: Editora Herder, 1964. Coleção Pensamento Estético.

SCHINGS, Hans-Jürgen. Faust und die Schöpfung. In: JAEGER, Michael *et al.* (editores). **"Verweile doch" – Goethes Faust heute. Die Faust-Konferenz am Deutschen Theater und Michael Thalheimers Inszenierungen**. In: **Blätter des Deutschen Theater**, Nummer Drei, 2006. Berlin, Henschel Verlag e autores, 2006, pp. 15-24.

SCHINGS, Hans-Jürgen. Goethe's "Wilhelm Meister" and Spinoza. In: **Interdisciplinary Science Reviews**. Vol. 11, N. 2, p. 118 -121,1986.

SCHINGS, Hans-Jürgen. Goethes "Wilhelm Meister" und Spinoza. In: WITTKOWSKI, Wolfgang (editor), **Verantwortung und Utopie. Zur Literatur der Goethe-Zeit. Ein Symposium**. Tübingen: 1988, pp. 57-69.

SCHINGS, Hans-Jürgen. **Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelekunde und Literatur des 18. Jahrhunderts**. Stuttgart: Metzler, 1977, 476 p.

SCHINGS, Hans-Jürgen. "Le philosophe auquel je me fie si volontiers". *Présence de Spinoza dans l'œuvre littéraire de Goethe*. In: VALENTIN, Jean-Marie. **Johann Wolfgang Goethe. L'un, l'Autre et le Tout**. Paris, Klicksieck, 1999, pp. 615-631.

SCHINGS, Hans Jürgen. Natalie und die Lehre des +++. Zur Rezeption Spinozas in "Wilhelm Meisters Lehrjahre". In: **Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 89/90/91 (1985/86/87)**, pp. 37-88.

SCHINGS, Hans-Jürgen. Willkür und Notwendigkeit. Goethes „Wahlverwandschaften“ als Kritik an der Romantik. In: **Jahrbuch 1989 der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft e.V.**, Berlin, [S.l.], 1990, pp. 165-181.

SCHMIDT, Alfred. **Goethes herrlich leuchtend Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung**. Munique: Carl Hanser, 1984.

SCHMIDT, Alfred. Natur. In: Witte, Bernd e outros (organizadores): **Goethe Handbuch**. Volume IV/II. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1997.

SCHNEEGE, G. **Goethes Spinozismus**. Langensalza: Beyer & Mann, 1911, 72 p.

SCHOLEM, Gerschom, "Die Wächtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen". In: GRÜNDER, K. und SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (editores). **Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung**. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984.

SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank (editores). **Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts**. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2002.

SELBMANN, Rolf. **Der deutsche Bildungsroman**. Segunda edição ampliada. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1994, 164 p.

SHARPE, Lesley (ed.). **The Cambridge Companion to Goethe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SPEIER, Hans. Para uma sociologia da intelligentsia burguesa na Alemanha. Tradutores: João Barrento, Maria Antónia Espadinha Soares e Maria Virgínia Pinela. In: BARRENTO, João (Organização). **Literatura e sociedade burguesa na Alemanha (séculos XVIII e XIX)**. Terceira edição. Lisboa: Apáginastantas, 1991.

SPINOZA, Baruch de. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madri, Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, Baruch de. **Oeuvres complètes**. Texto traduzido, apresentado e anotado por Roland Caillois, Madeleine Francès e Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 2002. Coleção "Bibliothèque de la Pléiade".

SPINOZA, Baruch. **Werke in deutscher Übersetzung**. (Philosophische Bibl.), Hamburgo, 1977-1991.

SPINOZA, Baruj. **Compendio de gramática de la lengua hebrea**. Introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez. Madri, Editorial Trotta, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica editora, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Traduções de Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores) Terceira edição.

STIEG, Gerald. "Goethe et Spinoza". **Revue germanique internationale**, 12/1999, pp. 61 - 75.

TELLER, Jürgen. Der Prometheus des Ein-und-Alles: zum Spinoza-Verständnis des jungen Goethe. *In: Impulse: Aufsätze, Quellen, Berichte zur dt. Klassik und Romantik*. Número 8. Berlim, Weimar: [S.I.]1985.

VAN EYNDE, Laurent. "Goethe et Hegel. Autour de l'*Urphänomen*". *In: VALENTIN, Jean-Marie. Johann Wolfgang Goethe. L'un, l'Autre et le Tout*. Paris, Klicksieck, 1999.

VERNIERE, Paul. **Spinoza et la pensée française avant la Révolution**. Paris: PUF, 1982. (primeira edição, 1954).

VIEIRA NETO, Paulo. "A correspondência entre Espinosa e Burgh". *In: Revista Discurso*. Discurso, São Paulo, volume 31, pp. 463-495, 2000.

VIEIRA NETO, Paulo. "Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa". São Paulo, tese de doutorado em filosofia, USP, 2002.

VORLÄNDER, Karl. **Kant, Schiller, Goethe**. Leipzig, Meiner, 1923.

VOBKAMP, Wilhelm. Der Bildungsroman als literarisch-soziale Institution. Begriffs- und funktionsgeschichtliche Überlegungen zum deutschen Bildungsroman am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts. *In: **Zur Terminologie der Literaturwissenschaft. Akten des 9. Germanistik Symposions der deutschen Forschungsgemeinschaft***. Volume XIX, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.

VOBKAMP, Wilhelm. La Bildung dans la tradition de la pensée utopique. **Philologique I**, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, pp. 43-54.

VOBKAMP, Wilhelm. Wilhelm Meisters theatralische Sendung. *In: Witte, Bernd e outros (organizadores). **Goethe Handbuch***. Volume III. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1997.

WACHSMUT, Andreas B. **Geeinte Natur. Aufsätze zu Goethes naturwissenschaftlichem Denken**. Berlin e Weimar, Aufbau-Verlag, 1966, 351p.

WEINHANDL, Ferdinand. **Die Metaphysik Goethes**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, 400 p.

WERTHEIM, Ursula. Herr und Meister Benedikt Spinoza. *In: LOHNER, Edgar. **Studien zum West-östlichen Divan Goethes***. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

WIEHL, Reiner. Von der Teleologie zur Theologie – Sackgasse oder Weg: Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza. *In*: Walther, Manfred (editor). **Spinoza und der deutsche Idealismus**. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

WILPERT, Gero von. **Goethe-Lexikon**. Stuttgart, Kröner, 1998.

WINCKELMANN, Johann Joachim. **Reflexões sobre a arte antiga**. Estudo introdutório de Gerd A. Bornheim. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre, Editora Movimento, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1975.

WOLF, Norbert Christian. „Fruchtbare Augenblick“ – „prägnanter Moment“: Zur medienspezifischen Funktion einer ästhetischen Kategorie in Aufklärung und Klassik (Lessing, Goethe). *In*: ALT, Peter-André (editor). **Prägnanter Moment : Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik; Festschrift für Hans-Jürgen Schings**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 373-404.

ZAC, Sylvain. **Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989, 237 p.